المنظمة العربية للترجمة

جان جاك روسو

خطاب في أصل التفاوت وفي أُسسه بين البشر

ترجمة

بولس غانم

تدقيق وتعليق وتقديم

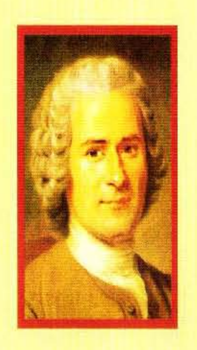
عبد العزيز لبيب

بالتعاون مع اللجنة الوطنيّة اللبنانية لليونسكو

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**

المنظمة العربية للترجمة خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر جان جاك روسو

خطاب في أصل التفاوت
وفي أُسسه بين البشر



«... لو استثنينا من تاريخ الثقافة الغربية العالمة آثاراً قليلة تعدّ على أصابع اليد الواحدة، ومنها ما صدر في القرن السابع عشر، ونعني كتاب **الأخلاق** لسبينوزا وكتابي **اللويثان** و**في الإنسان** لهوبس، لصح القول إنّ «**خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**»، ليس كتاباً مؤسساً لمبادئ الأنثروبولوجيا الفلسفية وحسب، وإنما يزيد عن سوابقه بكونه وضع شفرات ومفاتيح جديدة لعلوم الإنسان الحديثة. وما كان ليفي شتراوس أن يكذّب زعمنا هذا لو طال مسامعه. فمع روسو ننتقل من خطاب العقل الكلي إلى البنى الثقافية والسياسية المحكومة بمبدأ الأصل والاختلاف.

وما يعنينا هنا ليس ما إذا كانت تلك الشفرات والعلامات والمفاتيح صادقة أو كاذبة، منذرة بزوال مدنية قديمة أو مبشرة بحلول مدنية جديدة: فقيمة **أصل التفاوت**، وجدّته الراديكالية كامنتانِ في بناء قطب معرفي جديد محوره الرئيس إنما هو الإنسان لا غير...»

- **جان جاك روسو (1712 ـ 1778)**: من أعظم كتّاب اللغة الفرنسيّة ومن أعلام الفلسفة السياسية الحقوقية، ساعدت فلسفته في تشكيل الأحداث السياسية، التي أدت إلى قيام الثورة الفرنسية. من مؤلفاته: *Le Contrat social* (1762)، *Les Confessions* (1782).
- **بولس غانم**: كاتب، تَرْجَمَ بعضَ أعمال جان جاك روسو.
- **د. عبد العزيز لبيب**: أستاذ الفلسفة في جامعة تونس له أعمال في فلسفة التنوير وتاريخ الفكر المقارن.

- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 8 دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-0-1351-1
9 789953 013541

خطاب في أصل التفاوت
وفي أُسسه بين البشر

المنظمة العربية للترجمة

جان جاك روسو

خطاب في أصل التفاوت وفي أُسسه بين البشر

ترجمة

بولس غانم

تدقيق وتعليق وتقديم

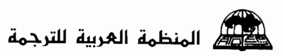
د. عبد العزيز لبيب

بالتعاون مع اللجنة الوطنيّة اللبنانية لليونسكو

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
روسو، جان جاك
حطاب في أصل التفاوت وفي أُسسه بين البشر/ جان جاك روسو؛ ترجمة بولس غانم؛ تدقيق وتعليق وتقديم عد العرير لبيب.
239 ص. - (فلسفة)
بيبليوغرافيا: ص 233 - 234.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-1354-1
1. التاريخ - فلسفة. 2. المدنية. أ. العنوان. ب. عانم، بولس (مترجم). ج. لبيب، عبد العزيز (مدقق). د. السلسلة.
305

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Rousseau, Jean Jacques
Origines de l'inégalité parmi les hommes



بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً «مرعربي» - بيروت / فاكس 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، حزيران (يونيو) 2009

المحتويات

«لا يوجد أحد من البشر يستطيع أن يصبر على مفارقاتي المزعومة»

روسو، هذا **الخطاب**، التعليق XIII.

«الفلسفة هي التي تعزل الإنسان عمّا سواه [. .] لقد أصبحنا ولا شيء يقلق نوم الفيلسوف وينتزعه من سريره سوى الأخطار التي تهدّد المجتمع برمّته؛ خلا ذلك، يستطيع من شاء من الناس أن يذبح تحت نافذة الفيلسوف أحد أشباهه من البشر، فلا يبالي وإنما يعمد إلى سدّ أذنيه بيديه ويبحث لنفسه عن قليل من الحجاج لكي يمنع الطبيعة المتمردة داخله من أن تماهي بينه وبين من كان يُغتالُ»

هذا **الخطاب**، القسم الأول.

«إني مقتنع بأنّنا لا نعرف من البشر إلاّ الأوروبّيين وحدهم. [. .] فحتى عند رجال الفكر والأدب، فإن الواحد منهم لا يدرس تحت عنوان **دراسة في الإنسان**، وهو عنوان فضفاض، سوى البشر من أهل بلاده؛ قد يطيب للأشخاص الذهاب والإياب، أما **الفلسفة فالبادي أنها لا تسافر أبداً** [. .]. والمؤلفون لم يذكروا إلاّ ما كان يعرفه قبلئذ كل واحد من البشر، ولم يبصروا على التخوم الأخرى من العالم شيئاً عدا ما يعود لهم هم بالذات أن يلاحظوه من غير أن يخرجوا من شارعهم».

روسو، هذا **الخطاب**، التعليق X

تقديم

I ـ «أصل التفاوت»: القصد والقيمة

لو استثنيا من تاريخ الثقافة العربية العالمة آثاراً قليلة تعد على أصابع اليد الواحدة منها ما صدر في القرن السابع عشر، ونعني كتاب **الأخلاق** لسبينورا وكتابي **اللويثان** و**في الإنسان** لهوبس، لصح القول بأن **الخطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر** ـ وسوف نقول **أصل التفاوت** اختصاراً ـ ليس كتاباً مؤسساً لمبادئ الأنثروبولوجيا الفلسفية وحسب، وإنما يزيد عن سوابقه بكونه وضع شفرات ومفاتيح جديدة لعلوم الإنسان الحديثة. وما كان لليفي شتراوس أن يكذّب زعمنا هذا لو طال مسامعه، فمع روسو ننتقل من خطاب العقل الكلي إلى البنى الثقافية والسياسية المحكومة بمبدأ الأصل والاختلاف.

وما يعنينا هنا ليس ما إذا كانت تلك الشفرات والعلامات والمفاتيح صادقة أو كاذبة، منذرة بزوال مدنية قديمة أو مبشرة بحلول مدنية جديدة؛ فقيمة **أصل التفاوت**، وجدته الراديكالية كامنتان في بناء قطب معرفي جديد محوره الرئيس إنما هو الإنسان لا غير. لا حديث إلا عن الإنسان وعن عالمه وعن تاريخه. ولن يفلح سوى

شيطان الجدل في المسك بمفارقات هذا العالم وهذا التاريخ. ومعلوم أن هيعل وماركس انشدّا إلى الديالكتيك المعتمل في **أصل التفاوت** والناظم له: لقد صار مس الممكن تفسير ما كان مستعلقاً على العقل حتّى دلك التاريخ، ألا وهو اللاعقل، فقبلئذ كان الحطاب الاستدلالي (Discours) في جهة وكان السرد التاريخي في جهة مقابلة؛ كان العقل في طريق وكان رمان التاريخ في أحرى، هذا إذا سلمنا ببعض الاستثناءات النادرة منها ابن حلدون شرقاً ومكيافيللي غرباً. والأرجح أن روسو (1712 ـ 1778)[1] هو الذي كشف عن علاقات مستترة بين تلك المتناقضات، بل وبين تلك المتناسحات في تاريخ الثقافة العربية. وليس قصدنا أن مؤلِّف **خطاب التفاوت** هو أول مس دوّن لتاريخ الشقاء أو لحطيئة صارت دهرية ومتزمنة، فكثيرون قبله بدءا بالقساوسة المتهرطقين قد كتبوا في ذلك؛ ولا أنه أول مس أدان الحضارة الرأسمالية وهي في عنفوان نشأتها، فلقد اعتنى بذلك اليوتوبيون أيما اعتناء منذ عصر النهضة، ومنذ كتاب **مدينة الشمس** للراهب المتهرطق والعالم الإيطالي كمبانيلا على وجه الحصوص؛ ولا أنه أول مس نقل **مركز** الحطاب من اللاهوت إلى الناسوت، والحال أن بيكو ديلاّ لاميراندولا قد سبقه إلى دلك في كتاب **في شرف الإنسان** معلناً هكذا أن الإنسان خليق بأن يكون موضوعاً للعلم وللمعرفة وحليق بأن يحوز **ناموسه الذاتي** (Autonomie) أو «الاستقلالية» كما يحلو للعرب أن يقولوا، ولا كان روسو أيضاً أحذق الناس ممس استحدموا فن المفارقة لتعقل الجوهر الاقتصادي

[إن جمبع **الهوامش** المشار إليها بأرقام تسلسلية هي من وضع [illegible] **الدكتور عبد العزيز لبيب**].

(1) أما عن حياة روسو فيرجئ التبسط فيها إلى حين صدور تعريب كتاب **العقد الاجتماعي** باعتباره الأثر الرئيس والأبرز في آثار روسو النظرية.

للمجتمع المدني الحديث، والحال أن الطبيب والاقتصادي المتفلسف، برنار دو ماندفيل، صاحب **خلية النحل أو كيف تصنع الرذائلُ الخصوصيةُ الخير العموميَّ** (1714) قد بلغ بهذا الفن ما لم يبلغه لا السابقون ولا اللاحقون؛ وإنما مزية روسو النظرية بيانه، شكلاً ومضموناً، كيف أن وجودنا قائم على نقيضة أعمق من أن تكون مجرد تفكك «شكلي» أو مجرد رخاوة «أوّلانية» و«أساسية»، إذ هي نقيضة «جوانية ومس تحت الجلد»، نقيضة حميمية يستغلق علينا الفصل بين طرفيها بالوجود، اللهم على جهة المنطوق اللساني والاستدلال العقلي لا غير: فأما سياسياً ففي حيار المدنية تحقيق للشرّية، وأما ميتافيزيقياً ففي الشر بما هو **ممكن** محض لا بما هو تحقق في العيان، آية على تكريم الإنسان **بالحرية** لا لأن التدبير الإلهي يريد منه أن يفعل الشر وإنما أن يفعل الحير طواعية واختياراً. مكان العدل الأفلاطوني وما يقتضيه من إكراه أحل روسو الحرية بما هي قيمة القيم. على هذا النحو، لا فكاك بين طرفي النقيضة، أي لا فكاك بين الشر وبين الشرف، اللهم إلا باستبصار **ما بعد تاريخ** المؤسسة السياسية لأجل إقامة تعاقد جديد، وهو موضوع كتاب **العقد الاجتماعي**، مما لا يعنينا هنا.

ولكنا مادمنا في **أصل التفاوت**، فإن التراجع إلى درجة صفر من الحضارة (الحالة الطبيعية) محال والتقدّم تقدّماً منزهاً عن الشر محال أيضاً، فهل نحن إذاً إزاء موقف رواقي؟ لا يمكن الجواب بالإثبات بكامل السهولة، ذلك أن روسو يعترض على الضرورة بالوعي، وما يضعه في كفة الأولى يقابله بما يكافئه في كفة الثاني، بل وزيادة في أحيان كثيرة، فلا نسينّ أن روسو من أعلام فلسفة الوعي وفلسفة الذات الأوائل، بعد ديكارت في الحقل المعرفي، وقبل كَنْت في الحقل العملي. ومفاد الأمر هنا هو ما ذهب إليه أيضاً جان

ستاروبنسكي، أحد شرّاح روسو الكبار من أن **أصل التفاوت** يعيد بناء «**النظام الطبيعي**» الكامن في تاريخ حياد الإنسان عن «**النظام الطبيعي**»[2]! وهكذا، فمن المحال على ما كان أن يكون خلاف ما كان.

عبثاً نبحث إذاً عن تبرير أو عن تسويغ لأي قضية في المجرى الأعمى وربما الأحمق للتاريخ، فإذا ما كان لا بدّ من خلاص للإنسان فسيأتيه من خارج سلسلة الأسباب، أي من ملكوت الغايات وبعنوان الواجب المطلق. هذا ما يفسر ما يقال من انفصال حقيقي أو وهمي بين **أصل التفاوت** و**العقد الاجتماعي**. فأما الترجمة المدنية عن تلك المفارقة أو النقيضة التي كنا بصددها، فهي ما سيوجزه كَنْت في صيغة بليغة: «**مدنية الإنسان اللامدنية**» (*Insociable sociabilité de l'homme*) حتّى ولئن كان ذلك في سياق كَنْتي يتعاطف مع التنافس الليبرالي الصاعد عصرئذ ويحالف المقاصد الروسوية. وأما الانفصال بين مملكة الضرورة ومملكة الحرية، فسيسْتعيدُه الفيلسوف الألماني أيضاً في مقام نظري أحكم معمّقاً التباين بين نظام الوجود ونظام الواجب.

II ـ «أصل التفاوت»: سياق تأليفه، أقسامه، تحليله

1 ـ سياق التأليف في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر 1753 نشرت *Mercure de France*[3] سؤال المناظرة الذي بسطته **أكاديمية ديجون** على عموم الكتاب والأدباء «**ما أصل التفاوت بين البشر، وهل يجيزه الناموس الطبيعيّ؟**». وعلى ما يروي روسو بنفسه في

(2) Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: La Transparence et l'obstacle; suivi de sept essais sur Rousseau* (Paris: Gallimard, 1971), pp. 41 et sq.

(3) *Mercure de France. Dédié au roi* (Novembre 1753).

الاعترافات، فإن السؤال نزل عليه نزول الاستثارة العارمة، فاعتبر أن من واجبه التحلي بالشجاعة لمعالجته، والحال أن الأكاديمية تجرأت على طرح سؤال يبلغ من الجرأة منتهاها كمثل ذاك السؤال. سافر روسو إلى غابة سان جرمان لما يريد عن الأسبوع و«توغل فيها»، متوحداً، باحثاً عن آثار أيام الإنسان الحوالي. ترك العنان لتأملات نفسه وحدوسات ذهنه ليعيد تركيب صورة البشر في خلوص حالتهم الطبيعية عراةً من كلّ شرائح المدنية والمعرفة و«مالي ومالك»، فأمكنه، وهو في خلوته الفلسفية تلك، أن يتبين التضاد ما بين «إنسان الطبيعة» و«إنسان الإنسان». بعثت تلك التأملات في نفسه «حماسةً» شديدة رفعته إلى «جوار الألوهة». ولكنه لما أرسل بنصه إلى أكاديمية ديجون كان على يقين من أنه لن يحوز جائزتها. لم يكذب توقعه إذ أزاحت الأكاديمية كتاباً يعتبر من روائع الأدب الفرنسي، وأسندت الجائزة لتأليف باهت وسادج تقدّم به أحد رجال الكنيسة.

في بداية صيف 1754 ترك روسو باريس متجهاً إلى جنيف مسقط رأسه. وفي طريقه إليها أعد إهداء الكتاب إليها، وهي التي غالباً ما كان يحلو له أن يقرن اسمه باسمها حتّى لقب بـ «مواطن جنيف». غير أن الكتاب عندما صدر لم يلق بين ظهرانيها الترحاب الذي يليق به، وإنما الحرج والامتعاض لراديكاليته اليسارية التي يأنفها بالطبع سادة وأعيان مدينة كمدينة جنيف! ولكن من حسن طالع روسو إذاك ـ إذ يحصل لهذا الرجل الشقي جداً أن يلقى حسن طالع ـ أن يلتقي وهو في تلك المدينة بالناشر الشهير مارك ميشال راي[4] فربطته به صداقة دائمة كتلك التي ربطته بتلميذه

(4) Marc Michel Rey (1720 ـ 1780).

الرومنطيقي برناردان دو سان بيار[5]. تسلم راي مخطوط **أصل التفاوت** وأخذه معه إلى أمستردام، عاصمة النشر الأوروبية في ذلك العصر، فانتهى من طبعه في نيسان/ أبريل 1755. أما المسوّدات والمخطوطات والمراسلات بشأن هذا الكتاب فضاعت جميعها تقريباً حلا **شذرات** من هنا وهناك محفوظة ببعض المكتبات الأوروبية (جنيف، نوشاتل، باريس) أو **مخطوط** يتيم مصحح بريشة روسو ومحفوظ منذ 1988 بمتحف جان جاك روسو بمدينة مونمورانسي جوار باريس[6]. وأهمية المخطوطات إنما لتقييم المراجعات والتصحيحات والإضافات التي أقرها روسو بنفسه حقّاً بعد طبعة 1755، ولفهم مصدر «المتخلّلات» النصية الهامة المضافة في طبعة جنيف لسنة 1782، ومنها التعليقات المطولة العديدة، وهي الطبعة التي سهر عليها أوصياء روسو بعد مماته بأربع سنين تقريباً، لكنها أثارت جدالات ساخنة بين الشرّاح والنقاد ومؤرخي النصوص. ومن فضل مخطوط متحف مونمورانسي أن يضع حداً لغالبية تلك الجدالات وأن يضعف من حدة ما بقي عالقاً منها.

(5) Bernardin de Saint-Pierre (1737 ـ 1814) حقيق بنا أن نشير هنا إلى أن فرح أنطون، وهو الرائد في نقل الثقافة والآداب الفرسية إلى العربية، كان قبل قرن من الزمان قد ترجم من روائع برناردان دو سان بيار الكثير على صفحات مجلة **الجامعة** ومعلوم أن مصطفى لطفي المنفلوطي قد تلاه بعد فترة وجيزة فترجم **بول وفرجيني** واستلهم منه روايته ذات الطابع الرومانسي والطبيعاني **الفضيلة** ولقد أقبلت الناشئة العربية وقتئذ وحتّى إلى وقت متأخر على قراءة تلك الترجمات بنهم شديد، وهي تكتشف الفردية والحساسية وحرية الشعور الطبيعي على وجه الخصوص.

(6) انظر مقالة حافظ المتحف Robert Thiery, «Histoire, description et analyse de l'exemplaire du discours sur l'inégalité acquis par le musée» *Etudes Jean-Jacques Rousseau*, tome 4 (1990), pp. 231-261
ونسدي إليه شكرنا للمساعدات التي يقدمها لنا ولطلابنا كلّما حللنا بالمتحف وبمكتبة الدراسات الروسوية.

عندما صدر كتاب روسو الأول، **خطاب في العلوم والفنون** في سنة 1750، بعد أن حصل على جائزة أكاديمية ديجون، أثار زوبعة عاتية في الأوساط الأدبية والفكرية والعلمية لأصالة موقفه ولمروقه تماماً عن مركز التنوير بدفاعه عن الجهل، في ظاهر القول على الأقل، دفاعاً كتبته ريشة عبقري لا ريشة متعصب أو سفسطائي أو جاهل متطفل! وداع صيت روسو في أرجاء أوروبا المستنيرة. خلاف ذلك صدر «الخطاب الثاني»، **في أصل التفاوت**، وهو من أحب المؤلّفات إلى نفس روسو، من دون أن يلقى في بداية أمره ما كان صاحبه يتوقعه من صدوره. ومع ذلك، جاء الاعتراض سريعاً من قبل فولتير، شيخ الفلاسفة الذي سيصبح الخصم اللدود لروسو. جاء ذلك في **رسالة** تاريخية بعث بها إلى روسو في 30 آب/ أغسطس 1755، وردت فيها عبارة ساخرة كادت أن تصبح مثلاً دارجاً بين دارسي القرن الثامن عشر: «**لم يحدث قط أن استخدم أحدهم كلّ هذا الذكاء بغية جعلنا أغبياء حتّى لتعترينا الرغبة في المشي على أربع قوائم عندما نقرأ كتابك**». ومنذ ذاك الوقت الذي صدر فيه هذا الحكم الأدبي القاسي من قبل أعظم شخصية أدبية في القرن الثامن عشر، والكثيرون من قراء **أصل التفاوت** المتسرعين يفهمون وكأن روسو من دعاة العودة إلى الحالة الطبيعية.

حاشا فولتير ألا يدرك مقاصد روسو الحقانية، بل وألا يفهم ما يقوله بصريح العبارة، فلقد تعمد التغافل عنها لراديكاليتها السياسية المضمرة. وحقيقة الأمر، في رأينا، أن هذا الموقف الذي يرى في **أصل التفاوت** بياناً من أجل التقهقر نحو الطبيعة خاطئ تماماً: لم **ينفك** روسو يؤكّد أن الحالة الطبيعية بمثابة النموذج النظري ـ ويسميها «الاستدلالات **الافتراضية والشرطية**» لأجل التحليل لا لأجل التقرير! وهي «حالة ربما لم توجد قط ولن توجد أبداً» كما يقول هو نفسه.

وردّ روسو على فولتير بـ **رسالة** بليغة لا تقل سخرية عن سخرية فولتير المعهودة. ويمكن اعتبار **الرسالتين** شهادتين أدبيتين لم تفقدا قيمتهما بالرغم من مرور قرنين ونصف القرن عليهما.

2 ـ الكتاب: أقسامه الكبرى وتحليل أغراضه الرئيسيّة: يتكون **أصل التفاوت** من «**إهداء**» و«**توطئة**»، وديباجة «**الخطاب**»، وقسمين رئيسيين أولهما مخصوص على **الإنسان الطبيعي** وثانيهما على **الإنسان المدني**، ومن «**تعليقات**» تذيّله.

أ ـ في «التوطئة» وديباجة «**الخطاب**»، يشبه روسو النفس البشرية داخل المجتمع بتمثال غلوكوس ألحّت في تشويهه زوابع البحر فأصبح وحشاً ضارياً أكثر منه إلهاً معبوداً (التوطئة)، فكيف استعاض زمانُ التاريخ عن «نظام الطبيعة» بـ «نظام مصطنع» حوّله، بدوره، إلى «نظام طبيعي» ثانٍ؟ أين يجب أن نحفر لاستخراج الأصل الدفين (**التوطئة**)؟ لا بُدَّ من المقابلة بين الأصل والمسيخ حتّى نميز بين ضربين من التفاوت: **التفاوت الفيزيقي** وهو طبيعي ويخص القدرات الجسدية والذهنية؛ **والتفاوت الأخلاقي** وهو مدني ويخص علاقات التملك وما يتصل بها (ديباجة «**الخطاب**»). يتبع ذلك أن المقال يجب أن يكون مركوزاً في الإنسان أولاً وآخراً، وأن «مدار الخطاب» يجب أن يبين كيف أن زمان التاريخ وقد أحلّ النظام الشرعي محلّ علائق القوة الطبيعية، «أكره الطبيعة على أن تذعن للقانون» (ديباجة «**الخطاب**»). وهما وجه من أوجه المفارقة القائم عليها فكر روسو. وإذْ فعل الزمان الرمزي (ثقافة، لغة، معتقد، دساتير) ذلك، فإنه أحلّ عنفاً مصطنعاً محل عنف طبيعي، وأحل تفاوتاً فاحشاً محل تفاوت طفيف ومستحسن. ولئن حدس بعض الفلاسفة بضرورة الارتداد إلى حالة الطبيعة، فلا أحد منهم وصل إليها، فكانوا يتكلّمون عن الإنسان المتوحّش والحال أنهم يرسمون

صورة الإنسان المدنيّ الماثل أمامهم، كمن يتوهم وصف غلوكوس إبان نحته وهو لا يتحدث إلا عن حلقة مسخها البحر! فما العمل إذاً؟ يستثيرنا في البداية جواب روسو إذ يأتي في صيغة غير مألوفة: «**يجب البدء بإزاحة جميع الوقائع جانباً**»، ويجب ألا يؤخذ الخطاب مأخذ الحقيقة التاريخيّة، وإنما كاستدلالات **افتراضية وشرطيّة** فقط. ثمّ نتبين بالتدرج كلّ التماسك وكل المعقولية اللذين يشدان تلك العبارة إلى نسق الكتاب بأكمله. على هذا النحو يمزج روسو في **أصل التفاوت** بين تاريخ نظري، وهو تاريخ معنوي ومثالي يقيس نفسه على شاكلة الذات المعنوية للكائنات الرياضية والميكانيكية، فيخترع نموذجاً إبستيمياً لقياس الثابت والمتحول في الطبيعة البشرية، وبين فلسفة تاريخ مستحدثة باحثة عن معنى وعن اتجاه لحركة التقدّم. ما يقترحه روسو من تاريخ، إذاً، إنما هو تاريخ لم يحصل وقائعياً، ولكنه الحقيقة المعيارية للتاريخ الذي حصل.

ب ـ في القسم الأول، وهو المخصوص على الإنسان الطبيعي، أي على الحالة الطبيعية، يعالج روسو تباعاً ناحيتين في الوجود الطبيعي: **الناحية الفيزيقية** (الجسمانية) والناحية **الميتافيزيقية والأخلاقية**.

أولاً أما **الإنسان من منظور فيزيقي**، فيقتضي من روسو ـ حتّى يستقيم النموذج المعنوي المثالي الذي اخترعه والمشار إليه في «**الديباجة**» ـ ألا يتبع المسلك المألوف الذي عادة ما يقود المحلل من تشريح الحيوان إلى تشريح الإنسان، وإنما ينطلق من الإنسان وحده لا غير ليفترضه «**متشاكل الهيئةِ في كلّ الأزمان**» على نحو ما هو ماثل الآن وهنا، «ماشياً على رجلين، ومستعملاً يديه كما نستعمل نحن أيدينا، ومجيلاً أنظاره في جميع أنحاء الطبيعة، ومقدّراً بعينيه امتداد السماء الشاسع» (**القسم الأول**)، فإذا ما جُرّد هذا الكائن المتشاكل أو **العين** من كلّ مسوح الثقافة وإضافات التاريخ والمدنية

أستُنبط الإنسانُ الطبيعي إنسان تتغلب عليه جميع الحيوانات بما لكُلّ نوع من أنواعها من مقدرة **جزئية** يمتاز بها، ولكن الإنسان يتغلب عليها هو بـ **الكلية** لتكامل قواه بعضها مع بعض، فكان بذلك «أجدى الحيوانات كلّها وأصلحها تكويناً». لكُلّ حيوان غريزة تخصه بينما الإنسان لا غريزة تخصه هو بالذات. في الامتياز بإحدى الغرائز تحديد، وفي الحرمان من جميعها تحرير. وإن لفي ذلك مرتكز الاقتدار الإنساني: فمزيته أنه يحصّل جميع الغرائز بالكسب. ولما كان جسد الإنسان المتوحش هو الأداة الوحيدة التي له دراية بها فلقد مرّنه على مراس ما صارت أجسادنا تعجز عن القيام به. ولقد رعت العطالةُ البدائية جسد المتوحش في حضن صفاء إيكولوجي مطلق بعيدا عن كلّ سقم وعاهة ومرض، اللهم إلا ما كان بفعل دورة الحياة الطبيعية، وبعيداً عن التشويهات التي اصطنعتها مؤسساتنا الاستهلاكية. «إن الآفات التي تحل بنا من صنع أيدينا»: يقود هذا التقرير الصارم روسو إلى تلك العبارة التي أثارت حفيظة العقلانيين من معاصريه، ومنهم فولتير والأنسيكلوبيديين بالخصوص «إنّ حالة التفكير حالة تُضادُّ الطبيعةَ، وإن الإنسان الذي يتأمل [بعقله] حيوان فاسد». وإن حكم قيمة كهذا ليستحضر رأساً **الخطاب في العلوم والفنون**، وهو الذي أوّله خصوم روسو على أنه تقريظ للجهل والجمود لا للحكمة والأنوار! لكن روسو دربته السجالات الحامية التي دارت بينه وبين المعترضين على آرائه وعلى مفارقاته وعلى صيغ تفكيره «الشاذة» منذ 1750، سنة صدور **الخطاب الأول**، وشحذت ذهنه خلال أربع سنوات قضاها في قراءة أعلام الفلسفة والقانون والاقتصاد والتاريخ الطبيعي وعلم النبات والموسيقي والطب وغير ذلك، فكسب في فترة وجيزة معرفة موسوعية أدهشت الشرّاح. ومفاد الأمر مسألتان: أولاً أن ليس بين البشر الهائمين في الغابات والمستقلّين بعضهم عن بعض بمقتضى الناموس الطبيعي إلا ما اتّصل

عندهم بالتناسل وبعض الطوارئ الطبيعية، فليس بينهم تفاوت خلا ما تبيحه الطبيعة كالتفاوت في البنية الجسمانية والقوى الحسية والقدرات الذهنية. ثانياً أن ليس من **ناموس طبيعي** كلي عدا قانون البقاء أو **حفظ الذات**، وهو سبب التفاوت الطبيعي ونتيجته في وقت واحد.

ثانياً وأما **الإنسان من منظور ميتافيزيقي وأخلاقي** فيأتي أفعالَه بصفته فاعلاً حرّاً: «يمتنع على البهيمة أن تحيد عن القاعدة التي سُنَّت لها حتّى ولو كان لها نفع في ذلك، بينما الإنسان ينحرف عنها ولو كان في ذلك ضرره». واللغز إنما كامن في ما يمتاز به البشر من ملكة معنوية وأخلاقية، وهي **القدرة على التكامل** ويسميها روسو «**قابلية الكمال**» (Perfectibilité)، وهي كامنة فينا بالقوة، نوعاً كنا أو أفراداً. وإلى وجود هذه الملكة عند الإنسان يرد روسو كلّ سعادة الجنس البشري وكل شقاواته: إنْ هيأت لها المؤسساتُ الوضعيةُ ما يواتيها أدت البشر من أعلى شروط الأخلاقية والخير الأسمى، وإن حادت المؤسساتُ عن الناموس الطبيعي ردّت الإنسان إلى وضع أدنى من وضع البهيمة الذي خرج منه من قبل، وصارت قابلية الكمال وسيلة للتفنن في الشرور واستجادتها. وليس ذلك كلّ ما في الأمر، فإنما تلك القابلية هي ما به ينفتح الإنسان على المستقبل فيكون **وجوداً** (Existence) **لا كينونة** (Etre)، ويكون **مشروعاً** لا آليات معطاة سلفاً: ما يسم الحيوان إنما استتمام كيانه منذ بواكير وجوده وثبات هيئته بعد ذلك عدا انحلاله البيولوجي لاحقاً واندثاره في النهاية. لئن «**كان**» الحيوان إذاً «**هو**» من الهنيهة الأولى ما سيكونه **كامل** عهده، فإنّ الإنسان كائن زمانيةٍ غير طبيعية، زمانية محكومةٍ بقاعدة التسارع المتضاعف باطراد لا متناه فلا يحصل له البتة «**أن يكون**»، فإنما التسارع يصير تسارعاً للتسارع يزداد معه الحد الأقصى تنائياً فتكبر المسافة الفاصلة بين الكينونة الماثلة والمأمول. يصير

الوجود صورةً مرجوةً على نحو ما تكون الرغبة رغبةً في الرغبة، فيكبر تقلب الأوضاع وينمو القلق. من النظر إلى الأجل المتنائي والخوف منه يتقارب معنى الموت من أفهامنا: «معرفة الموت وأهواله واحدة من المكتسبات الأولى التي حصّلها الإنسان بابتعاده عن الشرط الحيوانيّ». ومن هذه الفكرة تتأتى ترسانة الرموز وتقنياتها، ليس أقلّها قيمةً اختراعُ اللسان. لا يقول روسو صراحة بأن الموت مخترع اللغة، ولا أن اللغة تنزع إلى التورية والنسيان. ولكن يكفي بعض التأمل في ما يقول لنستنتج أن لا اجتماع بلا لغة، **ولا ملكية بلا لغة**، على وجه الخصوص. هذا من حيث العلة الغائية.

بقي أن روسو قد قلّب مسألة أصل اللسان واللغة من أوجه عدة من دون أن يجد علة فاعلية تفسر نشأتهما، واكتفى بمساءلة من يريد التبسط في موضوع صعب كهذا الموضوع «أيهما أوجب للآخر: أتراه المجتمع المتآلف قبلئذ أوجب لقيام الألسنة، أم الألسنة المستحدثة قبلئذ أوجب لإقامة المجتمع؟» أما اليقين في عين روسو، فهو أن الطبيعة إذْ حرمت البشر من اللسان ـ اللهم الصراخ ـ فإنما قصدت ألا تؤهلهم للاجتماع والتمدن بأن عسرت عليهم الاصطناع والمواضعة. ليس الإنسان إذاً مدنياً بالطبع البتة كما تدعي الأرسطية، وليس شريراً البتة كما يزعم هوبس. وإنْ لم يعرف المتوحش معنى الخير والشر، فإن في سجيته تلك وفي غفلته تلك تكمن طيبته الأصلية. ولئن كان ميله إلى حفظ بقائه يبعث فيه ضرباً من حبّ الذات، وهو هوى معقول وبنّاء، فإن التحنّن (Pitié) شعور طبيعي دفين **سابق على العقل وعلى التفكير**؛ وهو يقوم، في الحالة الطبيعية، «مقام القوانين والأخلاق في الحالة المدنية»، فيهيئ للبشر المستقلين شروطَ الحياد وصون الحدود، ويساعدهم على حفظ بقائهم. يشترط الحب الذاتي، علاوة على حفظ البقاء التناسل الذي تدفع إليه أيضاً «شهوةٌ محتدمة وعارمة تجعل كلاً من الجنسين

ضرورياً للآخر»، ضرورة هي بمثابة النزوة المؤقتة إرادةً من الطبيعة ألا تيسر الاجتماع على الناس. وشهوة الحب الجنسي هذه كان موضوعها مؤقتاً ومتغيراً باستمرار، فوحدها أخلاق المجتمع المدني وقواعد الملكية الخاصة ستحمل الحب على موضوع بعينه وتثبّته فيه.

ما يستنتجه روسو في **هذا القسم الأول** من كتابه هو أنّ الإنسان المتوحّش «لا صناعة له ولا كلام ولا مسكن، ولا يعرف الحرب، ولا ارتباطات له بالغير». في **وضع «اللا علاقة»** هذا لا معنى للقياس وللتقويم وللمقارنة. كلّ فرد مقياس نفسه. وإذ كان التفاوت في حدود الدائرة الطبيعية (القوى الجسمية والذهنية)، فما كان لأحد أن يحس به أو أن يفطن إليه مادام كلّ متوحش يحيا في دائرة وجوده الخاص. ولم يكن بين أجيال المتوحشين أي تواصل رمزي؛ ولم يكن بمقدور المتوحش أن «يتعرّف حتّى بأولاده»؛ فإذا صادف أن اخترع أحدهم شيئاً بلا قصد، فإن فنّه يفنى بفنائه. وهكذا لا يبدأ كلّ جيل من الطور الذي بلغه سابقه وإنما من «عين النقطة» الصفر التي بدأت منها جميع الأجيال السابقة، حتّى لـ «**بات النّوعُ هرماً قبلئذ، بينما ظلّ الإنسانُ طفلاً أبداً**». ذا إذاً هو التاريخ المعياري للجنس البشري مطبقاً على مفهوم التفاوت، تاريخ يتأول من الوقائع ما كان دالاً على صدق المعيار لا على صدق الحادثة. وإذا ما غاب التاريخ وضاع الربط بين الوقائع فعلى الفلسفة أن تخترع الصلات وأن تقيم السلالات النظرية بالاستنباط والتجريد.

ج ـ **وأما في القسم الثاني**، وهو المخصوص على الإنسان المدني، أي على الحالة المدنية، فيرصد روسو المصادفات والتطورات العارضة وكيف تحولت إلى حوادث زمان عظمى متسلسلة قادت الجنس البشري إلى التسليم بالملكية الخاصة وإرساء المجتمع المدني: «إن أول من سوَّر أرضاً وقال هذه لي «هو»

المؤسس الحقيقي للمجتمع المدنيّ». أدرك روسو، وهو قارئ الاقتصاد السياسي الإنجليزي، البنية الخفية اللاحمة بين الملكية والمجتمع المدني. ومن الجائز أن نجزئ هذا القسم إلى أربع آونات

أولاً، من الطبيعة إلى المدنية: يتأتى معنى الملكية من مسار بطيء تتابعت في أثنائه جملة من الأحداث العارضة. في البدء ما كان المتوحش ليرتقب وقتاً يجاوز حدود يومه. ولكن دهراً بعد دهر تصّاعدُ الصعوباتُ والقلاقل أمام بشر ليست لهم بالطبيعة ما لسائر الحيوان من وسائل دفاع وكسب عيش. كان على الإنسان أن يصير صياداً ومحارباً. وبدأ الناس يتجمعون أسراباً لحين من الوقت فقط. ولروسو أن يتصور عندهم بداية معان وأفكار ومقارنات فظة. ولكن لغتهم لم تكن «أرهف من لغة الغربان والقردة» العائشة في تجمعات إلى أن صاروا يجتمعون «في مسكن مشترك بين الأزواج والزوجات، بين الآباء والأبناء، وولّدت عادة العيش معاً أعذب المشاعر التي عرفها البشر: العشق والحنوّ». واكتشف البشر قوة الاتحاد لمقاومة المخاطر، واخترعوا وسائل توفير الراحة وادخار الجهد، فمهدوا بذلك السبيل إلى الاضطراب، إذْ إن السعي إليها أدهى وأنكى من الضيق الذين يطلبون الخروج منه. هكذا صار الكد والجهد من نصيب بعضهم، وصارت الدعة وإماعة الأجساد والأرواح نصيب بعضهم الآخر. بدأ استعمال الكلام ينشأ داخل كلّ أسرة على نحو طفيف. والمرجح أن انقلابات طبيعية هائلة شردت البشر داخل جزر صغيرة فاحتشدوا داخلها، فوافقت نشأة الاجتماع الإنساني فيها نشأة الألسنة. وهكذا «**بدأ وجه كلّ شيء يتبدّل**» ممهداً السبيل للآونة الثانية.

ثانياً، شباب العالم: بدأ يختمر شعور الإنسان بذاته. وكان هذا الشعور سبباً ونتيجة معاً للمقارنات مع الغير؛ وما المقارنة سوى أولى «الخطوات نحو التفاوت ونحو الرذيلة في وقت معاً: فمن هذه التفضيلات الأولى نشأ **الاعتداد بالنفس والاحتقار** من جهة، ونشأ

الحياء والحسد من أُخرى». ولكن من دون ذلك ما كان للملكات الإنسانية أن تنمو النمو اللازم. ومع ذلك، فإن هذا الطور هو أفضل الأطوار الممكنة للإنسان وأسعدها وأبقاها، فهو المرحلة بين المنزلتين. بين بلادة الحالة البدائية وعنفوان الحب الشخصي الهدام. وإن لفي تخيير روسو لهذا الطور الأوسط من تطور البشرية حجة من بين حجج أخرى على بطلان الاعتراضات عليه بهذا الصدد، وعلى تهافت الأقوال التي ترميه بسذاجة الحنين إلى الوضع الحيواني. وإذا ما اعتبر روسو هذا الطور طوراً ذهبياً من منظور «ماكرو تاريخ» الإنسان الطبيعي، اعتبر كذلك المدينة اليونانية والمدينة الرومانية عصراً ذهبياً من منظور تاريخ الدساتير السياسية. كان هذا الطور إذاً طور توازن بين حالة الطبيعة وحالة المجتمع. لكن جملة من الاكتشافات والاختراعات والحاجات الجديدة التي ألّفت بينها التقلبات والثورات والمصادفات ستعمل على تقويض ذلك الطور ليحلّ محلّه مجتمع التفاوت السائر إلى حده الأقصى أي إلى الاستبداد: «كلّ خطوات التقدّم اللاحقة كانت في ظاهرها وبمقدارها خطوات نحو **كمال الفرد**، وكانت في الحقيقة خطوات نحو **هرم النوع** [البشري] بأكمله».

ثالثاً، تأسيس التفاوت الأخلاقي والميتافيزيقي بالاصطناع، والمقصود أيضاً بالأخلاق ما هو مؤسسي وليس مبادئ العمل حصراً. زالت المساواة الأولى وتسربت الملكية حالما لم يعد الإنسان متدبراً لنفسه مكتفياً بها. ومن هنا نتج اكتشاف الزراعة واختراع الحديد، آفة الآفات على البشر، فـ «منذ أن دعت الضرورة إلى وجود أناس لصهر الحديد وطرقه، وجب وجود آخرين لتوفير الغذاء لهم. وكلّما ازداد عدد العمّال، قلت السواعد المستخدمة لتوفير القوت المشترك». إن ما كان في الأصل لأجل الوفرة صار سبباً في الندرة التي هي من أسباب الصراع والحرب. لم تعد الحاجات لأجل البشر وإنما البشر

لأجل الحاجات. صار من حكم الضرورة أنّ تؤدي زراعة الأرض إلى تقسيمها مع ما يصاحب التقسيم من مؤسسات وقوانين. حلّ الحبّ الشخصي التملكي محل حبّ الذات الاستقلالي. تعمقت الفوارق الطبيعية بانضياف فوارق أخلاقية بحكم تقسيم العمل والمهام والأنشطة. صارت التورية وسيلةَ غلبةٍ وسلطانٍ ناجعةً حتّى لـ «صارت الكينونة وصار الظاهر شيئين مختلفين كلّ الاختلاف».

اهتدى الغني إلى طريق المسالمة مع الفقير حمايةً لنفسه من حرب دائمة مكلفة له، ذلك أنه إذا ما كانت المجازفة بالحياة شأناً مشتركاً بينهما فإن المجازفة بالممتلكات شأن خاص بالغني وحده! وهكذا «وجب أن يكون أصل المجتمع والقوانين التي مهرت الضعيف بقيود جديدة والغنيّ بقوى جديدة، فقضت على الحريّة الطبيعيّة قضاءً مبرماً، وثبّتت قانون الملكية وشريعة التفاوت إلى الأبد».

ما الذي يسوّغ إذاً انتصاب علاقة السيادة والتبعية بين البشر؟ يعترض روسو على نظريات الحقوقيين الطبيعيين وفقهاء القانون ويفندها الواحدة تلو الأخرى: أتراه الغزو والحرب هو الذي يسوّغ تلك العلاقة، أي ما يسمّى **بحق الأقوى**؟ كلا، ذلك أن الغالب والمغلوب يظلان في **حالة حرب**، وهو ما يناقض ماهيةَ الحق. أتراه مبدأ **الخنوع الإرادي**؟ كلا أيضاً· ليس من الجائز أن يقبل **العاقل** طوعاً التنازل عما بقي له في وضع التفاوت، أي عن حريته الطبيعية، إذ ليس هناك ما هو شرّ من عدم المساواة عدا التبعية. وما نشاهده من صبر لدى العبيد فإنما لاحتمال نير العبودية. وأخيراً هل في **السلطة الأبوية** الطبيعية تسويغ للتبعية؟ يجيب روسو بالنفي أيضاً، فإن تلك السلطة تزول حالما يصير الولد من الحيوان في غنى عن رعاية والديه. يتبع ذلك أن التبعية التي نلاحظها لدى البشر بعد بلوغ طور

الرشد والاستقلال إنما هي بحكم التواضع والاصطناع لا بحكم ناموس طبيعي.

وهكذا، فإن جملة من **المصادفات** أدت ما تؤديه أصغر المثاقيل في علاقات القوى والرجحان بأن قلبت الموازين وقادت الإنسان إلى عتبة التأنس والتدجّن في حضيرة الأناسي المنضبطين بنظام المدينة. وما كان بالمصادفة فقد المعقولية، وفاقد المعقولية لا شرعية له البتة. إن خلف الارتياب الروسوي من عقلانية التنوير لَهناك تبجيل للعقل وتدبير لصلوحه.

وببلوغ تلك العتبة، لم يبق، إذاً، من تفسير لقيام المجتمع المدني سوى التعاقد. غير أن التعاقد الأول لم يستوف قط شروط الاتفاق المعقول المفترض قيامه بين كائنات عاقلة: الرشد والمساواة والناموس الذاتي (الاستقلالية)، «فإنّ الحالة السياسيّة ظلّت دائماً على نقصانها لأنّها كانت من **صنع المصادفات**» فكانت البداية سيئة، ولم يفلح مرور الزمن في إصلاح تأسيس رخو ومرتبك. من ذلك أن التفاوت الأخلاقي المستقر بالتواضع لا يمكنه أن يُستفاد من التفاوت الطبيعي، وإنما على العكس من ذلك تماماً يقلب الشرطَ الطبيعي بالكلية، كأن نرى قويَّ البنية يخدم أضعفهما، وصبياً طائشاً يقود شيخاً حكيماً، وأبله أو خرفاً يرأس الدولةَ، وجاهلاً يسوس عالماً، وغير ذلك من الحماقات التي تحفل بها مدننا. أما لو كنا في الحالة الطبيعية لكانت العلاقة التي تحكم كلّ زوج من هذه الأزواج معكوسة تماماً.

وهكذا يخلص روسو إلى أن لتاريخ التفاوت ثلاثة حدود:

ـ حدّه الأول في إقامة **القانون** وحقّ **الملكيّة**، وهو الطور الذي جوّز **وضع الغني والفقير**.

ـ حدّه الثاني في تأسيس **الرياسة**، وهو الطور الذي جوّز وضع **القويّ والضعيف**.

ـ وحدّه الثالث والأخير في تبديل السلطة الشرعية بسلطة **اعتباطية**، وهو الطور الذي جوّز وضع **السيّد والعبد**.

وإذا بلغنا هذا **الحدّ الأقصى** من التفاوت خرج إلينا الاستبداد وحشاً هائلاً فابتلع كلّ شيء في المجتمع والدولة. «ههُنا تُغلق الدائرة» ونعود إلى النقطةَ التي بدأ منها **الخطاب في أصل التفاوت**: يعود جميع الأشخاص متساوين بينهم لأنهم عادوا لا يُساوُون شيئاً في عين المستبد. من هذا المنظور الدقيق يصير الاستبداد ضرباً من نفي النفي: نفي التفاوت المدني بما هو نفي للمساواة الطبيعية.

نرى على هذا النحو كيف أن روسو قد كشف في آونة تأمل واحدة وبجرة واحدة حيزاً زمنياً سحيقاً لا يُعقل طرفاه بسهولة منبهاً إلى تلك الثنايا المنسيّة والضائعة وإلى المواقع التي عفا الزمان على رسمها. وما على القارئ إلا أن «يعيد هو بنفسه رسم تلك المواقع» التي وجد روسو نفسه مكرهاً على حذفها بحكم ضيق الوقت أو ضعف المخيّلة.

III ـ «أصل التفاوت»: إشارةُ شرحٍ وتأويلٍ من منظور أنثروبولوجي فلسفي

نزعة البحث في الأصول (Origines) مشتركة بين فلاسفة العصر الكلاسيكي الأوروبي سواء في إنجلترا أو في فرنسا أو في ألمانيا، لا فرق في ذلك بين هذا الحقل وذاك أكان نظرياً أم عملياً: بحث لوك وهلفسيوس وكونديلاك ودالمبير في نشأة الأفكار وتكوين المعاني وأصل المعرفة؛ وبحث بيفون ولينييه في أصل التاريخ الطبيعي

وتاريخه وأصنافه، وبحث هيوم وروسو وكَنْت في أصل التاريخ الأنثروبولوجي ونشأته؛ وبحث لوك وهوبس وروسو في أصل العلم المدني والسياسي ونشأته؛ بل وبحث كَنْت في الأصول الترسندنتالية لأفعال النظر وأفعال العمل وأفعال الذوق حتّى ولو كان ذلك من منظور البنية لا من منظور التاريخ[7].

بيد أنه من المحال ونحن إزاء الأصل أن نتحقق من أيّ بداية واضحة أو من أيّ عتبة دنيا أو عليا قارّة، فالأصل أيّاً كان حقله نتاج وسيط بين مفهوم العقل وترسيمة المخيلة، وهو في أحسن الأحوال نموذج احتمالي يمكن الارتداد به في الزمان إلى ما لا نهاية، أو تمثله في «نقطة لا سُمك لها»، نرسمها على منحنى الزمان، وننتقل بها إلى أي «مكان» من الخط لتفصل بين ما يعتبر تاريخاً مكتوباً وبين ما هو أصل غابر. الأصل ليست له بداية ثابتة. كذلك كان حضور الأصل الأنثروبولوجي نموذجاً إبستيمولوجياً به تقاس المراحل التاريخية وشرائح الحضارة. ولمـّا لم يكن الأصل موضوعياً ـ أي مفهوماً ذا موضوع متعيّن ومتيقن ـ وإنما فكرة موجّهة، لزم تخيل نقطة بدء تكون بمثابة **الدرجة الصفر** للحركة وللتطور. ولنا في **صنم كونديّاك** الذي ينتهي، بالتدرج البطيء، إلى أن تدب فيه الحياة والإحساس والفكر أوضح مثال على هذا الضرب من الإبستيمية. وكان روسو قريباً من كوندياك. بمقتضى حركة «نزول» أو «ارتداد» يبدأ المحلل بتفكيك «المركّب» الماثل قبالته، ومنه يستخرج «البسيط» الغائب أو المغمور، فيحوله إلى «بديهي» ويستحضره في **آونة أبدية** تماماً كآونة ديكارت في الحقل المعرفي، مقدّراً فيه «أصلاً نوعياً» سابقاً على جميع الفروع الوضعية. ثمّ إن المحلل يعود بمقتضى

(7) انظر بحثنا الموسوم بـ «آخر العصر الكلاسيكي أو تجربة الغيرية الممتنعة،» **مجلة الفكر العربي المعاصر**، عدد 116 ـ 117 (خريف ـ شتاء 2000 ـ 2001)

حركة صعود إلى **استنباط** جميع التطورات اللاحقة من ذلك البسيط ماقبل المدني وماقبل الديني وماقبل الآدمي. على هذا النحو، ليس **الإنسان المتوحش** الذي اخترعه روسو وركّب صورته تركيباً في أصل التفاوت مثالاً يُحتذى به، أي مثالاً إليه يتدّرج الإنسان الحديث ويرتقي، أو إليه يعود وينحدر. إنّه قيمة بفضلها يُعيَّر رمانُ التاريح، وتُحلل لفائفُ الحضارة، وتُنتقد السياسةُ، ويُفنّد الحقُّ الوضعي. ومن هنا يُفهم التماير بين **أصل التفاوت** و**العقد الاجتماعي** على أنّه اختلاف بين عرضين أو موضوعين متباينين وليس تناقضاً في صلب «منطق» روسو. يشترك مؤلّفا روسو في عين النموذج الأصلي: الإنسان البدائي **نموذج سلبي** منه انحدرت الحضارة العربية أولاً (**أصل التفاوت**)، وبالتضاد معه سيبدأ تاريخها الجديد القائم على المواطنة ثانياً (**العقد الاجتماعي**). فإذا أمعنا النظر في المنطق الداخلي الذي به تتماسك معمارية الفكر الروسوي تبينا أن من المحال عليه تصور الإنسان المدني الأمثل في **العقد الاجتماعي** ما لم يتمثل نموذجه السالب، أي الإنسان المتوحش، في أصل التفاوت. وكان إرنست كسيرار قد قدم طرحاً متيناً وغير مسبوق برهن فيه على وحدة المنطق الروسوي[8].

صحيح أن نصوصاً أوروبية كلاسيكية كثيرة قد جعلت من المتوحش لوحاً أجرد أو جدولاً فارغاً يمكن ملؤه بجميع التوليفات والتركيبات الممكنة. أما الموصوف الأنثروبولوجي العياني الذي تعجّ به كتابات الرحالة ورسائل الغزاة وشهادات المبشرين فهو بمثابة التجربة البعدية التي تقتصر وظيفتها على تقديم الحدوس الحسية

(8) Ernst Cassirer, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau = Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, trad. de l'allemand par Marc B. de Launay; préf. de Jean Starobinski (Paris: Hachette, 1987).

لملء التصورات الذهنية وتصديق القوالب النظرية القبلية. وصحيح أيضاً أن الآخر، وهو في وضعه الستاتيكي الدال عليه مفهوم «**الحالة**» الطبيعية (Etat de nature)، إنما هو بمثابة **الخواء** «النظري» الخالص، فيؤدي على وجه القياس ما يؤديه الخواء في مجال علوم الطبيعة عصرئذ. ومعلوم أن نظرية غاليليه في سقوط الأجسام سقوطاً حراً لا تصدق إلا «بتخيل» ما كان آنذاك تجربة ممتنعة: ألا وهو اختبار حركة الجسم في «الفضاء» الفارغ، أي الفضاء الذي تنعدم داخله أي **مقاومة** ممكنة. هذا النموذج العلمي هو ما يُنقل من مجال العلوم الفيزيائية إلى مجال الأنثروبولوجيا[9] وما أُعتبر خواء أمكن حيازته وتملكه وترويضه تماماً على نحو ما يتحدث الغزاة الإسبان عن «الأراضي البور» (Terres en friche) التي يجب استصلاحها وفلحها في «الهنْديْن العربيّتين» (Indes occidentales) أو القارتين الأمريكيتين كما نقول اليوم.

من المكتوب إلى المنطوق. من الحضارة إلى العراء. من الحركة إلى السكون. من الحاضر الماثل إلى الأصل. لكن حرف الجر «**إلى**» لا يعبّر في الحقيقة إلا على رحلة داخل الذات. لسنا هنا إزاء حركة نقلة وإنما إزاء حركة اعتماد كما ينعت ذلك قدامى العرب. أو لنقل مع روسو إن «**الفلسفة لا تسافر أبداً**»، فالموصوف الأنثروبولوجي هو «الأنا» الذي يعيد الفيلسوف اكتشافه بالنزول في أعماق نفسه. ما يكون مرئياً كان قبلئذ معلوماً، فيأتي المرئيّ الموصوف ليدعّم المعلوم المسبق تحت صفيحة البلاغة والتنوع الأدبي. أحياناً كثيرة لا تكون الرحلة، فيكتفي الفيلسوف بنتف من أدب الرحلات أو يكتفي بتخيل نفسه عارياً في وضع

(9) انظر لبيب، «آخر العصر الكلاسيكي أو تجربة الغيرية الممتنعة» مصدر مذكور.

طبيعي، ويسقط تخيلاته على آخر متوحش لم يعرفه قط[10].

وحقيقة الأمر أن روسو قد قرأ تلك الكتابات وله عليها اعتراضات ثاقبة وله فيها نقد فذّ وسبّاق يمكن الاطلاع عليه في **التعليقات** التي تذيل هذا **الخطاب**، ومما قال في التعليق العاشر: «**والمؤلّفون لم يذكروا إلا ما كان يعرفه قبلئذ كلّ واحد من البشر، ولم يبصروا على التخوم الأخرى من العالم شيئاً عدا ما يعود لهم هم بالذات أن يلاحظوه من غير أن يخرجوا من شارعهم**».

لقد قدَّم روسو ملكةَ الشعور على ملكة التفكير، وجعل من الأولى مصدراً من مصادر الحكم: أن تشعر هو أن تحكم، فقلب نظام الإحساس والعقل قلباً عميقاً مدشناً بذلك عصر **ثورة أخلاقية** أقرها كَنْت وماثل بينها وبين **الثورة الكوبرنيكية** في مجال الفيزياء الفلكية. هكذا وسّع روسو، بفضل نزعته الوجودية، في حدّ الإنسانية ليشمل كذلك المحرومين من «ملكة الحكم». إن ضمير الإنسان المتوحش لسابق على ملكة التفكير فيه. وهذا الضمير هو حدّ الإنسانية المشترك. أما **الأنوار ـ وهي التقنية** بمعنى من المعاني ـ فتميز وتفصل وتعزل وتربي وتروض فتدجّن وتقمع. في هذه النقطة بالذات يستبق روسو بعض التأويلات النقدية والمتمردة لأدورنو زعيم **مدرسة فرانكفورت** في النصف الأول من القرن العشرين!

على هذا النحو نفهم المقصد العملي من معاداة روسو للوسائلية «العقلانية» التي تقصر الغايةَ على التقدّم الحضاري «الكمي». إن ما يأمله روسو، من دون الاعتقاد في بلوغه أو حصوله يوماً، إنما

(10) المصدر نفسه.

مجاوزة التضاد بين ما هو تقني وبين ما هو أخلاقي، أي مجاوزة التضاد بين الأنوار والإرادة **الخيّرة**. ولا يتمثل مقصد روسو في إقصاء العقل وإنما في إعادة النظر في نظام الملكات الإنسانية وترتيبها؛ ففي رأيه، خاصّةُ الإنسان الأولى إنما ملكة الإرادة (Volonté) لا ملكة التصور (Conception). الإنسان فاعل حرّ قبل أن يكون كائناً عاقلاً.

IV ـ في التقبل العربي لـ «أصل التفاوت» وفي ترجمته

1 ـ روسو من أوائل أدباء وفلاسفة العرب المحدثين الذي اتّصل بهم العرب، قُرّاءً كانوا أو مصلحين أو مفكرين أو مترجمين، وذلك منذ أن قرأه وانشغل به رفاعة رافع الطهطاوي في نهاية الثلث الأول من القرن التاسع عشر وما تلاه. بيد أنه يحسن بالمرء أن يرجئ مسألة التقبل العربي لعموم آثار روسو وأفكاره إلى حين صدور ترجمة كتابه الرئيس **العقد الاجتماعي**. وإذ كنا كذلك قد خصصناه ببحث منشور قبل سنوات[11]، نكتفي هنا بإشارات تتعلق بـ **أصل التفاوت**.

البادي أن أول من اعتنى بهذا الأثر الروسوي من العرب، قراءةً **ونقلاً** واستلهاماً، إنما هو فرح أنطون في «مقالات» عديدة صدرت بمجلة **الجامعة** منذ أعدادها الأولى سنة 1899، بل إنّها رفعت شعاراً لها عبارةً لروسو في التربية! وبهذا الصدد، تختلف قراءة أنطون تماماً عن قراءة غيره من دعاة التقدّم والإصلاح في العالم العربي والعثماني آنذاك، فهؤلاء انجذبوا إلى الشكلانية الحقوقية الناظمة **للعقد الاجتماعي**، وإلى التعاليم التربوية الغالبة على كتاب **أميل**. وإنما

(11) Abdelaziz Labib, «Présence de Rousseau dans la renaissance arabe,» dans: *Jean-Jacques Rousseau, Politique et nation* (Paris: Honoré Champion, 2001).

أدرك فرح أنطون، دو النشأة المسيحية، العلاقة الحميمة والحفية بين الوجدان والثورة في فكر روسو. وليس أدل على ذلك مس ترجمته لمقتطفات «طبيعانية» من **أصل التفاوت**، وبالحصوص مجاورتها، بل وتحللها لترجمة **إعلان حقوق الإنسان والمواطن** لعام 1789[12] عدا ذلك وصل تأثر أنطون بروسو حداً بليغاً جعله يتماهى معه، و«يحجّ» إلى بيته في شمبيري ويناجيه هناك مناجاة هارب من اضطهاد لحقه إثر مناظرته مع عبده ورشيد رضا حول **فلسفة ابن رشد!** أجل، هكذا هو تاريخنا الفكري المعاصر، فلنستمع لأنطون وقد «أحس بقشعريرة في بدنه» وهو على عتبة البيت الذي عاش فيه روسو قرب مدام دو فارانس، وكان دلك صبيحة يوم من أيام ربيع 1906: «جان جاك! جان جاك! هو دا شحص من ألف، أو من مليون أضرّته مبادئُك وجاء يشكو ضرره إليك. منذ 15 سنة [أي لما كان أنطون في السابعة عشر من عمره!] أتمنى ريارتك وها أنذا في بيتك. ولا تسلني هل هذه الزيارة زيارة تثبيت أم زيارة وداع، فإنني جئتك ضجراً تعباً من خدمة لا يجني صاحبها إذا خلص النية فيها سوى الاضطهاد والعدوان»[13].

2 ـ لم يعرف **أصل التفاوت** ما عرفه **العقد الاجتماعي** من ترجمات إلى العربية. ومما طالته اليد، عدا الترجمة التي نحن بصددها، ترجمتان توسيتان، صدرت الأولى مند ربع قرن تقريباً وصدرت الأحيرة عن دار المعرفة للنشر سنة 2005. وربما تستأهل ترجمة 2005 تعليقاً مطولاً مستقلاً بذاته يقلبها من جميع جهاتها.

(12) انظر، على سبيل المثال لا الحصر، مقالة فرح أنطون، «حقوق الإنسان لا يجوز أن يدوسها إنسان،» **الجامعة**، ج 4 (تشرين الثاني/ نوفمبر 1901).

(13) فرح أنطون، «حبّ روسو ومدام وارين زيارة صاحب الجامعة بيتهما في شمبيري،» **الجامعة**، ج 1 (تموز/ يوليو 1906).

وأما الترجمة العربية **لأصل التفاوت** التي تكفل بها **بولس غانم** وقرأها خليل رامز سركيس، والصادرة ببيروت في سنة 1972 والتي نحن بصددها، فلها فصاحةُ العربية وصفاؤها. غير أن المسحة الأدبية الغالبة عليها قد تُعلَّلُ بأسلوب روسو نفسه في الكتابة، وهو الذي كثيراً ما ضلّل المترجمين وأوقعهم في شراك الأدب في ما يتصل بالمؤلّفات النظرية لا بالمؤلّفات الرومانسية، طبعاً. ومع مكافحة نصَّيْ **أصل التفاوت**، الفرنسي والعربي، هذا بذاك، يُلفي المرء الفصاحةَ وقد صارت كدُورة في المفهوم، وانحلالاً في المصطلح. ويحصل أن تجاور البلاغة مطابقةَ الكلام للمقصود لتصير طلباً لرونق التركيب العربي وتوازناته الصوتية. هكذا صار المفهوم الروسوي الواحد «ينقسم» إلى حدود كثيرة حتّى تندرج الكلمات والعبارات في كمائم المحسنات البديعية. **لذلك جاوز عملنا ههنا المراجعة البسيطة إلى تدقيق كامل النص وإعادة صياغة أجزاء وافرة منه.**

قد يعترض معترض قائلاً إنما عدم الدقة في لغة روسو، فما حيلة القارئ أو المترجم؟ والصواب أن روسو كان يتقي كلماته بعناية فائقة ويشحذ مصطلحه فيدققه. غير أن ما بدا من المصطلح من عدم دقة، مس الوهلة الأولى، فمرده أن روسو يضعه في حركة دائمة. إن روسو مفكر ديناميكي وجدلي، وفي أصل التفاوت بالخصوص، في حين أن الغالب على «المنطق» و«الاستدلال» إنما السكون البنيوي. وقد بلغ الهوس بروسو مبلغاً كبيراً خوفاً على **أصل التفاوت** مما قد يطرأ على ألفاظه من تصحيف في أثناء طباعته، بل وخيّل إليه أن بعض حصومه من «حزب الفلاسفة» قد يحرفون محطوط مؤلّفه، فقضى وقتاً في نسحه مرات.

3 ـ أما **تدقيقنا ومراجعتنا** لترجمة **غانم**، فاعتمدا من بين ما اعتمدا، المصطلح الروسوي كما تحدده التعريفاتُ والشروحُ الواردة في **قاموس جان جاك روسو** في طبعته الأخيرة الصادرة في سنة

2006[14] وتجنباً، أيضاً، لما قد يطرأ من خلط وتشويش على فهم معاني اللفظ الفرنسي أكان متروكاً أم جارياً، اعتمدنا **قاموس الأكاديمية الفرنسية** في طبعتي عام 1694 وعام 1762، أي في العهد الذي عاصره روسو. ولقد فضّلنا في هذه المراجعة وهذا التنقيح قدر ما يكون الأمر جائزاً من حيث فصاحة اللغة لفظاً وبناء وتركيباً، وقدر ما تكون الوسيلة مبلغة للمقصود الروسوي مصطلحاً ومعنى، أن نستخدم ما شاع بين الكتاب والمترجمين والفلاسفة العرب لهذا العصر وما اصطلحوه، في نقل فلسفة القرن الثامن عشر عموماً وفلسفة روسو خصوصاً. أجل ما شاع من الكلام! شريطة الاحتياط لذلك بالتحصن بالتمييز والنقد والغربلة! وحدها الممارسة النظرية والنقدية داخل «جماعة العلماء» كفيلة بتحويل مفردات اللسان الجارية بين الناس - بما في ذلك أقلها شأناً وأكثرها ابتذالاً وألصقها بالدنيوي والمدنس - إلى مفاهيم ومقولات ناطقة بمعرفة معينة وناقلة لها ومبلغة بها. ألا يرى المرء كيف أن أعوص مفاهيم الفلسفة هي أكثرها تداولاً بين الجمهور، بدءاً بكلمة «وجود» و«شيء» و«كلّ» و«أنا»؟ ألا يرى أيضاً كيف أن المستحدث من المصطلح والمفاهيم في كلّ «فلسفة خاصة» لا يجاوز العشرات المعدودات، هذا إذا كان المحصول كثيراً؟ خلا ذلك فاللغة لغة كلّ الناس، بداية بتلك الجماعة من العلماء. أما ما أحكم بناؤه بصرامة المنهج العلمي في تلك الفلسفة، فليس مأتاه اللفظ وإنما الاستدلال وبنية الفكر وعملية التعقل (Idéation).

إنّ عمق الفكر وصوابه ليسا البتة في ما استعجم من اللغة، إذْ الاستعجام ضدّ اللوغوس أصلاً، بل إن انتقاء مستعجم الكلام أو متروكه

(14) *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, publié sous la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger (Paris: H. Champion, 2006).

إنما للتستر على وهن الاستدلال والتفكير، فلا نحوّلنّ المتن الفلسفي إلى «ثبت ألفاظ» ساكن بلا روح. أضف إلى ذلك أن فكرة البدء من لا شيء فكرة سكونية على نحو ما يحدثنا روسو عن أجيال البدائيين الذين يبدأ كلّ جيل منهم من النقطة التي بدأت منها كلّ الأجيال السابقة.

وأما من جهة التعليقات والحواشي، فلقد انتهجنا هنا ما لزم من إشارات حول أعلام جاء ذكرهم في **أصل التفاوت**، أو ما لزم من توضيحات نأمل منها أن ترفع لبساً ضرورياً، لا مناص منه، يحيط بأمهات المفاهيم عند روسو. عدا ذلك تحاشينا إغراق النصّ الأصلي بالتعليقات والشروح المطولة والحواشي التي تذكر بقرون غابرة، والتي ينغمر النصّ فيها ويختنق قارئه. الأولى بتلك التعليقات أن تستقل بذاتها عن الترجمات، إذ النصّ، وبالخصوص ما كان منه فلسفياً، إنما جعل **للعقل** لا **للنقل**. وخلافاً للحجة النقلية، فإن الحجة العقلية لا تضبط للقارئ صراطاً يسير عليه وإنما كلّ ما تفعله هو أن تقول له، هدياً بشعار التنوير: «اجترئ على استعمال فهمك المخصوص عليك!»[15].

د. عبد العزيز لبيب

نبذة بيبليوغرافية

أ - مداخل إلى روسو

Baczko, Bronislaw. *Rousseau, solitude et communauté*. Paris: La Haye, 1974.

Burgelin, Pierre. *La Philosophie de l'existence de J.-J Rousseau*. Genève: Slatkine; [Paris]: [Diffusion H. Champion], 1978.

———. ———. Paris: Presses universitaires de France, 1952.

Cassirer, Ernst. *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*. Trad. de

(15) شعار مكتوب على ميدالية التنوير في القرن الثامن عشر، واستعاده كَنْت في نصه الشهير **ما الأنوار؟** عام 1784.

l'allemand par Marc B. de Launay. Paris: Hachette, 1987
Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau. Publié sous la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger Paris: H. Champion, 2006.
Gouhier, Henri. *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. éd. revue. Paris: J Vrin, 1984.
———. ——— . Paris: J Vrin, 1970.
Groethuysen, Bernard. *J J Rousseau*. Paris: Gallimard, 1983.
———. ———. Paris: Gallimard, 1949.
Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre, problèmes et recherches. Paris: C. Klincksieck, 1964.
Philonenko. Alexis. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur* Paris: J Vrin, 1984. 3 vols.
Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle* Paris: Gallimard, 1994.
———. *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*. Paris: Plon, 1958.

ب ـ شروح حول أصل التفاوت

Colletti, Lucio. «Rousseau critique de la société civile». - «Mandeville, Rousseau et Smith», dans: *De Rousseau à Lénine*. Présentation de Christine Buci-Glucksmann. Trad. de l'italien par Alexandre Bilous. Paris, 1972.
Derathé, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Presses universitaires de France, 1950.
Goldschmidt, Victor *Anthropologie et politique Les Principes du système de Rousseau*. Paris: J Vrin, 1974.
Havens, George R. «Diderot and the Discours sur l'inégalité,» *Diderot Studies*: vol. 3, 1961
Lecercle, Jean-Louis. «Introduction,» dans: Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Editions sociales, 1983.
Philonenko, Alexis. «Etudes sur les discours de Rousseau,» *Pensée libre* (Ottawa): vol. 1, 1985.
Polin, Raymond. *La Politique de la solitude. Essai sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Sirey, 1971.
Starobinski, Jean. «Rousseau et le péril de la réflexion,» *Annales Jean-Jacques Rousseau*: vol. 34, 1956-1958.

إلى جمهورية جنيف

«في ما هو طبيعيّ لزِم اعتباز الأمور المرتّبة ترتيباً حسناً وفق طبيعتها لا تلك التي فيها شيء من الفساد»

أرسطو، **السياسات**، الباب 1، فصل 2.

أيّها العظماء المبجّلون أصحاب السيادة،

أما وقد اقتنعْتُ بأنه لا يحق إلاّ للمواطن الفاضل أن يرجي إلى وطنه ما يرتضي من آيات التمجيد، فقد دأبتُ في العمل منذ ثلاثين سنة حتى أكون أهلاً لأنْ أتقدم إليكم بآيات التكريم قبالة الملأ العام. وإنّ هذه الفرصة السعيدة لَتسدّ، ولو قليلاً، مسدَّ ما لم تستطع جهودي القيام به، ولتحملني على الاعتقاد أنّه قد يُجوِّزُ لي التذرعُ ههُنا بالحمية التي تحركني أكثر من تذرّعي بالحقّ الذي يسوّغ لي ذلك. أمّا وقد أسعدني الحظّ فأبصرت النور بينكم، فكيف يسعني التأمّل في ما أقامت الطبيعةُ من مساواة بين البشر وفي ما استحدثوه هم من تفاوت[1] [Inégalité] بينهم، دون أن أفتكر تلك الحكمة العميقة التي بمقتضاها يساهم كلاهما في صون النظام العمومي وفي سعادة الخواص على نحو هو الأقرب من الناموس الطبيعيّ والأصلح للمجتمع، والحال أنهما متآلفان في كنف دولتكم التآلف أسعده. وإني، وأنا أجُدُّ وراء أفضل القواعد لتَكَوُّن الحكومات عسى العقل

(1) انظر الهامش 2 ص 51.

السليم أن يلهمنا بها، أدهشني أن أراها نافذةً جميعها في ظل حكومتكم، حتى لو ما ولدتُ يوماً داخل أسوار مدينتكم، لما بارحني الاعتقاد أنْ لا مناص لي من أن أهدي هذه اللوحة عن المجتمع الإنساني إلى شعب هو من بين جميع الشعوب أكثرها أخذاً بمزاياها الكبرى واجتناباً لمساوئها.

لو أتيح لي أن أختار مسقط رأسي لاخترت مجتمعاً يُحدُّ امتدادُه بحدود الملكات الإنسانية، أي بإمكان حكمه حكماً صالحاً، مجتمعاً فيه يفي كلّ شخص بالعمل الذي له فلا يُكره أحد على أن يتخلّى لغيره عن وظائف موكولة إليه: ففي دولة جميعُ من فيها من الأشخاص بعضهم يعرف بعضاً، مُمْتنعٌ أن تغيب الرذيلةُ ومكايدُها الخفيّة، والفضيلةُ واحتشامُها عن أنظار الجمهور وعن حكمه؛ وإنما تأتي سنّةُ الالتقاء والتعارف الوديعة تلك لتجعل من حبّ الوطن أكثر منه حبّاً للمواطنين لا حبّاً للأرض.

ولكنت ودَدْت لو أولَد في بلد يمتنع فيه على صاحب السيادة وعلى الشعب ألا تكون لهما عينُ المصلحة الواحدة، وذلك حتى لا تنزع جميع حركات الآلة أبداً إلاّ إلى السعادة المشتركة؛ ولمّا كان هذا ممّا لا يحصل ما لم يكن الشعبُ وصاحبُ السيادة شخصاً واحداً، وددت أن أولَد في كنف حكومة ديمقراطيّة تكون معتدلة على وجه حكيم.

ولكنت وددْت لو أحيا و أموت حرّاً، أي أن أبلغ من إذعاني للقوانين حدّاً لا أستطيع معه، ولا يستطيع أحد غيري، خلع نيرها المشرّف، هذا النير الشافي واللطيف الذي نرى أكثر الرؤوس أنفةً تحمله طوعاً كما لو خُلِقَتْ لكي لا تحمل غيره.

ولكنت وددْت لو أنْ ليس في الدولة مَن يدعي أنه يعلو على القوانين، أن ليس في خارجها من يستطيع أن يفرض عليها أمراً

تضطرّ إلى الرضا به، ذلك أن الدولة، أيّاً كان نظامها، لو وُجد فيها بشرٌ واحدٌ لا يذعن لقوانينها لَلَزم أن يكون جميعُ من فيها تحت كامل تصرّفه(2). وإذا كان هناك رئيسان، أحدهما من أبناء الأمّة والآخر أجنبيّ عنها، فأيّما كان نوع اقتسامهما السلطة، فمحال أن يُطاع كلٌّ منهما الطاعةَ الواجبة وأن تُحكم الدولة حكماً صالحاً.

«وما كنت لأود الإقامة في جمهورية حديثة التأسيس، مهما أمكن أن تكون قوانينها صالحة، خشيةَ أن تكون الحكومة قد أُلِّفَتْ على غير مقتضيات الزمان، فلا تلائم المواطنين الجدُد أو هم لا يلائمونها، فتتعرّض للزعزعة والدمار منذ ولادتها، وذلك لأنّ شأن الحرية شأنُ تلك الأغذية القويّة الدسمة، أو تلك الخمور الجيّدة التي تصلح لتغذية البنيات القويّة التي اعتادت تناولها، ولكنّها ترهق وتقوّض وتُسكر الضعفاء النحاف الذين لا قبَل لهم بها ولا يقوون على احتمالها. وإذا اعتادت الشعوب أن تتّخذ لها أسياداً، أصبحت في حال لا يمكنها فيها الاستغناء عنهم. وإذا ما حاولتْ خلع نير الطاعة بعدت عن الحريّة، أكثر، لاسيما والشعوبُ تأخذ الحريةَ مأخذ إباحةٍ لا يرعها وازعٌ، بينما هذه ضدٌّ لتلك، فتسوقها ثورتها، دائما أو تكاد، بين أيدي دجالين غواة لا يعملون إلاّ ليزيدوا أغلالها ثقلاً، فالشعب الروماني نفسه، الذي هو مثال جميع الشعوب الحرّة، لم يكن قادراً على أن يحكم نفسه يوم تملّص من ربقة استبداد آل تاركان، وإذْ أذلّته العبوديّة وأرهقته الأعمال الشائنة المخزية التي فرضوها عليه، لم يكن، في بادئ الأمر، سوى غوغاء غبية، فلم يكن بدّ من مداراته، واستعمال تمام الحكمة في حُكْمه. وكان لا بدّ للنفوس من استنشاق نسيم الحريّة شيئاً فشيئاً. و هذه النفوس

(2) انظر تعليق روسو I ص 161

المضطربة القلقة، بل التي خبلها الطغيان، اكتسبت تدريجياً تلك المتانة في الأخلاق، وذلك الإباء في الشجاعة اللذين جعلا الشعب الروماني، آخر الأمر، أجدر الشعوب بالتقدير والاحترام».

كان عليّ إذاً أن أروم جمهوريةً سعيدةً وآمنةً وطناً لي، جمهوريةً ضاربة بقدمها في غابر الزمن، على نحو من الأنحاء؛ ولم تمتحن من ضروب الأذى إلاّ ما يبعث ويرسّخ في سكّانها الشجاعةَ وحبّ الوطن؛ وإذْ تعوّد مواطنوها العيش زمناً طويلاً، وهم مستقلون استقلالاً حكيماً، فإنهم ما كانوا أحراراً وحسب، وإنما كانوا أهلاً للحريّة أيضاً.

ولكنت وددْت لو انتقي لنفسي وطناً صرفه عن الولع الأهوج بالغزوات عجزٌ محمود العواقب فسعد به؛ وله موقع يحميه من خطر أن تغزُوه، هو بدوره، دولة أخرى فكان بذلك الموقع أسعد: وهو مدينة حرّة تتوسّط بموقعها شعوباً كثيرة، ليس لواحد منها مصلحة في غزوها وإنما لها مصلحة في أن تصدّ عنها كلّ شعب سوّلت له نفسه الاستيلاء عليها. وصفوة القول، إني أنشد جمهوريةً لا تثير مطامع جاراتها أبداً وإنما تستطيع التعويل على عونها تعويلاً حكيماً متى دعت الحاجة إلى ذلك. ومن ثمَّ فليس لهذه الجمهورية ذات الموقع السعيد أن تخشى مكروهاً من أحد سوى من نفسها؛ وإذا كان مواطنوها يتدرّبون على استعمال السلاح فمن أجل أن يرْعوا لديهم حميّة الحرب تلك وإباءَ الشجاعةِ ذاك الذي يلائم الحريةَ الملاءمةَ أحسنها ويغذي الميل إليها، وذلك لعمري عندهم أجدى وأحرى من اضطرارهم إلى التكفل بالدفاع عن أنفسهم دفاعاً خاصاً.

ولَكنت بحثت عن بلد يكون حقُّ التشريع فيه مشتركاً بين جميع المواطنين، فمن ذا الذي يمكنه أن يكون أعلم من هؤلاء أنفسهم بالشروط التي تضمن لهم إمكان العيش في عين المجتمع الواحد؟

ولكنّي ما كنت لأوافق على إجراء استفتاءات على النحو الذي كان ينحوه الرومان: ذلك أن رؤساء الدولة، ومن كانوا معهم أحرص الناس على بقائها، قد مُنعوا من الاشتراك في المشاورات التي كثيراً ما كان يتوقّف عليها خلاص الدولة؛ وكان الحكّام أيضاً بموجب خور أخرق كهذا محرومين من الحقوق التي كان يتمتّع بها غيرهم من سائر المواطنين.

من أجل كف المشاريع الصادرة عن تصورات خاطئة وعن دوافع نفعية، ولكفّ البدع الخطيرة التي أفضت إلى القضاء على الأثينيّين، كنت وددت، خلافاً لما سبق، لو أنْ ليس لأحد القدرة على اقتراح قوانين جديدة وفق ما يخيّله له هواه، وإنما أن يكون هذا الحقّ حكراً على الحكّام وحدهم، على أن يمارسوه باحتراس شديد، وأن يتحفظ الشعب التحفّظ كلّه قبل منح رضاه عن هذه القوانين، وألاّ يجري إصدارها إلا في جوّ مهيب غاية المهابة، ودلك حتّى يقتنع الناسُ، والتّأسيس لم يتزعرع بعْدُ، أنّ ما يجعل القوانين مقدسةً وموضع إجلال إنما هو تقادمها في الزمن تقادماً سحيقاً بالخصوص، وأنّ الشعب سرعان ما يهرأ بتلك القوانين متى رآها تتغير كل يوم، وأن الناس لمّا يتعوّدون إهمالَ عاداتهم القديمة بتعلة إتيان ما هو أفضل، يجرّون، في كثير من الأحايين، شروراً أعظم لإصلاح ما هو أهون.

ولكنت، بالخصوص، قد نأيت بنفسي بعيداً عن جمهورية يكون حكْمها فاسداً بالضرورة مادام الشعب فيها يظنّ أنّ في استطاعته الاستغناءَ عن حكّامه أو المنَّ عليهم بسلطة واهنة ورائلة، بينما يحتفظ لنفسه بتصريف الشؤون المدنيّة وبتنفيذ القوانين التي يسنها هو بالذات: ذلك هو التّكَوُّن الفظ الذي اتّبعته الحكومات الأولى، فور خروجها من حالة الطبيعة، ودلك هو واحد من العيوب التي أطاحت بجمهورية أثينا.

وإنّما [لو حصل ذلك] لكنت اخترت تلك الجمهورية التي أفرادُها، إذْ يقتصرون على المصادقة على القوانين وعلى بتّ أهمّ قضايا الشأن العمومي ـ كجسد [واحد] وبناء على تقرير من قبل الرؤساء ـ ينشئون محاكم جديرة بالاحترام، ويميّزون بعناية بين مختلف فروع الحكم، ويقومون، سنةً بعد سنة، بانتخاب أكفأ مواطنيهم وأقومهم خلقاً لتصريف العدل وحكم الدولة. وفي كنف جمهورية كهذه فإن ما للحكام من فضيلة لشاهدٌ على ما للشعب من حكمة، لذلك تراهم وبعضهم يفخر ببعض عزة وشرفاً. ولمّا كان ذلك كذلك، فإنْ حصل أن جدّت بينهم ضروب من سوء تفاهم مشؤومة فعكرت صفو الوفاق العمومي، ظلت مع ذلك هذه الأوقاتُ العصيبة، أوقاتُ العمه والضلال، موسومةً بسمات الاعتدال والتقدير المتبادل والإجماع على احترام القوانين؛ وإنّ لفي كلّ ذلك طالعُ خير ووعد يقينٌ بعودة وفاق يكون صادق النية ومهيئاً للقاء أبداً.

أيها السادة الأجلاّء،

تلك هي المزايا والمنافع التي لعلّي كنتُ سأبحث عنها في الوطن الذي كنت سأختاره لنفسي بنفسي. ولمّا كانت العناية الإلهية قد أضافت إلى كلّ ذلك موقعاً رائعاً ومناخاً معتدلاً وبلداً خصيباً ومنظراً هو أجمل ما أظلّت السماء، فما رغبتي، لاستكمال سعادتي، إلاّ أن أنعم بجميع هذه الخيرات في أحضان هذا الوطن السعيد، أحيا هانئاً في مجتمع يعذب على النفس، معيّةَ مواطنين مثلي أعاملهم كما يعاملوني بحسب ما تقتضيه الإنسانية والصداقة وجميعُ الفضائل، ثم أخلّف من بعدي من شرف الذكرى ما يخلّفه رجل خير ووطنيٌّ مخلصٌ وفاضلٌ.

ولو حدث أن كنتُ أقلّ سعداً، أو حدث أن كنت حكيماً

ولاَت حين حكمةٍ، فاضطررت إلى أن أختم في أقاليم مغايرة حياةَ عجز وضنى، آملا الراحة والسلام اللذين حرمني إيّاهما شبابٌ طائش ـ لو حدث هذا ـ لكنت على الأقل قد شحذت داخل نفسي هذه المشاعر التي لم يكن لي بها عهدٌ في بلدي، ولكنت وجّهت الخطاب الآتي إلى مواطنيّ البعيدين مني، وهم الذين أكنّ لهم عطفاً حنوناً ومنزّهاً عن كلّ مصلحة:

«مواطنيّ الأعزّاء، وأنتم إخواني مادامت روابط الدم وكذلك القوانين قد جمعتنا كلّنا أو نكاد، يرقّ لنفسي أني لا أقدر على ذكراكم إلا وذكرت، في الوقت نفسه، جميع الخيرات التي تنعمون بها والتي أنا أعرفُ منكم بقيمتها لأني قد فقدتها، فكلّما زاد تفَكُّري في وضعكم السياسيّ والمدنيّ إلا وقلّت قدرتي على تخيّل وضع من طبيعة الشؤون الإنسانية أن تدركه وتناله ويكون أفضل من وضعكم، ففي ظل حكومات أخرى غير حكومتكم، عندما يتصل الأمر برعاية خير الدولة الأكبر، يعود كلّ شيء مقتصراً على ما هو من باب المشاريع النظرية أو من باب الممكنات المحضة في أفضل حال. أمّا أنتم فقد تهيّأت لكم كلُّ سعادتكم، فليس لكم إلاّ أن تفوزوا بمتعها؛ ولكي تصيروا سعداء بالتمام والكمال فما عليكم إلاّ أن تعرفوا كيف تقنعون بكونكم سعداء. إنّ سيادتكم المكتسبة أو المستردّة بحدّ السيف، والتي حفظتموها طوال قرنين بفضل عزتكم وحكمتكم، قد لقيت اعترافاً تاماً وكونياً؛ وحدود دولتكم مرسومة بمقتضى معاهدات مشرّفة تضمن حقوقكم وتؤمّن انتظام حالكم؛ ودستوركم الممتاز بسداده قد قضى به عقل في منتهى جلاله ورعته قوى صديقةٌ ومُهابةٌ؛ ودولتكم يعمها الهدوء والوئام لا تخشون فيها لا حرباً ولا غُزاةً، وأنتم لا أسياد عليكم سوى ما لكم من شرائع حكيمة سننْتُموها بأنفسكم ويتكفّل بتطبيقها حكّامٌ ذوو خُلق عظيم اخترتموهم أنتم

بأنفسكم حكّاماً؛ إنكم لستم بأغنياء كلّ الغنى لتركنوا إلى الدعة فتفْقدوا، وأنتم بين أحضان الملذّات، طعم السعادة الحقيقيّة والفضائل الراسخة، ولا أنتم بفقراء كلّ الفقر لتحتاجوا إلى مريد عون يأتيكم من الحارج وقد يضنّ به عليكم عملكم؛ أما عن تلك الحريّة العالية التي لا تصونها الأمم الكبرى إلا بفرض جبايات فاحشة فأنتم لا يكلفكم صونُها إلاّ النزر القليل.

فلتدُمْ إلى الأبد جمهوريتكم لكي يسعد بها مواطنوها وتقتدي بها جميع الشعوب، جمهورية أرستْ أسسها الحكمةُ وحالفها التوفيق! هذا هو الدعاء الوحيد الذي ظل من واجبكم أن تجأروا به وهذا هو الهمّ الوحيد الذي ظل من واجبكم التكفل به. ومس الآن فصاعدا يتعين عليكم أنتم وحدكم ـ ليس تحصيل سعادتكم إذْ وفّر عليكم آباءكم مشقّة كسبها ـ وإنما أن توفروا أسباب ديمومتها بأن تأخذوا منها بحكمة؛ إنّ حفظ بقائكم رهن اتحادكم الدائم وطاعتكم للقوانين واحترامكم للقائمين عليها فإنْ ما تزال بين ظهرانيكم بذرة ضئيلة مس بذور الاستياء أو سوء الظنّ فعجّلوا بإتلافها بما هي حميرة مشؤومة قد تنتج عنها إنْ عاجلاً أو آجلاً مصائب الدولة وخرابها. إني لأستحلفنّكم أنْ ألجُوا جميعاً في أعماق قلوبكم وأن أنصتوا إلى صوت ضميركم الخفيّ: من منكم يعرف في أنحاء العالم هيئةً أقوم خلقاً من هيئة رياستكم وأكثر استنارةً [بالمعرفة] وأدعى إلى الاحترام؟ ألا يعطيا جميعُ أعضائها المثال على الاعتدال، ويسر الآداب والعادات، واحترام القانون، والميل الصادق إلى المصالحة؟ ألا هيّا وامنحوا، ولا ترددوا، هؤلاء الرؤساء أصحاب الحكمة العالية تلك الثقة الشافية التي يدين بها العقلُ للفضيلة؛ واذكروا أنّهم إنما كانوا باحتيار منكم، وأنّهم لأهلٌ لهذا الاحتيار، وأن الشرف الذي لحق من قلّدتموه المناصب السامية يعود حتماً إليكم. ليس بينكم من

تضاءلت مداركه النيّرة حتى صار يجهل أنْ لا أمان ولا حريّة لأي شخص حيثما يرول عنفوان القوانين وتزول سلطة حُماتها. ما جليّة الأمر بينكم وما المطلوب منكم إنْ لم يكن أن تأتوا عن طيب خاطر وبثقة سديدة ما أنتم ملزمون دائماً بإتيانه بدافع مصلحة حقيقية، أو بمقتضى الواجب، أو للعقل داته. وإذا حصل أن دبّت بينكم لامبالاة آثمة ضارة فألهتكم عن صون دستوركم فاحرصوا ألاّ تلهيكم أبداً عن الأخذ بالآراء الحكيمة التي يبديها أكثركم استنارة [بالمعارف] وأشدّكم حمية، متى استشعرتم الحاجة لذلك. ليكن دليلُ مساعيكم إنما الإنصافُ والاعتدالُ والحرم الأدعى للاحترام، واعملوا على أن يرى فيكم الكون أجمع مثالاً لشعب أبيٍّ ومتواضع وحريص على مجده حرصه على حريّته.

وآحر ما أسديه إليكم مس نصح ألاّ تُصغُوا إلى التأويلات المتشائمة، ولا إلى الخُطَب التي تقطر سمّاً و كثيراً ما تكون دواعيها الخفية أشدّ خطراً من الأعمال التي ترويها، ألم تروا أنّ سكّان الدار أجمعين يهبّون و يقفون حذرين يقظين إنْ سمعوا أوّل نباح لكلب حارس أمين لا ينبح إلاّ عند اقتراب اللصوص؟ لكن الناس يعافون الإزعاج الذي يلحقهم من هذه الحيوانات الصاحبة التي تكدر على الدوام راحة العموم، و ما تنفك إنذاراتها متواصلة في غير مقام موجب فلا يأبه لها أحد وقتما يجدّ الجدّ.

وأنتم، أيّها السّادة العظماء المبجّلون، يا حكام شعب حرّ، أصحاب الاستحقاق وأهل الوقار، اسمحوا لي بأن أؤدي لكم آيات التكريم وما تمليه علي واجباتي نحوكم، على وجه الخصوص. إذا كان في العالم مقام حقيق بأن يذيع صيت الذين يعتلون إليه فإنما ما يُؤْتى بالمواهب وبالفضيلة، وهو هذا المقام الذي رفعكم إلى سدته مواطنوكم إذْ عرفتم كيف به تكونون جديرين. وإنّ ما لمواطنيكم من

مرايا لِيُضيف إلى جدارتكم إشراقاً جديداً، فأنْ يختارَكم مَنْ هم أهل للحكم فتسوسوهم، هم بعيبهم، فهذا ما أرى فيه أمراً يُعْلي من شأنكم فوق شأن كلّ الحكّام على قدر ما أنّ شعباً حرّاً، كهذا الذي لكم فخرُ قيادته، يعلو بأنواره وبعقله فوق غوغاء الدول الأخرى.

واسمحوا لي أن أسوق مثالاً قد أبقى في نفسي أحسن الآثار وسيظلّ حاضراً في قلبي أبداً، فإني لا أذكر دلك المواطن الفاضل الذي أنجبني والذي غالباً ما ررع في طفولتي ما أكنّه لكم مں واجب الاحترام، إلاّ وهرتني لذكراه هزةُ إعجاب عذبة؛ إني ما أزال أراه وهو ماثل قبالة عيبيّ، يعيش بكدّ يديه، وأراه مع ذلك يغذّي النفس بأجلّ الحقائق. إني أرى قبالته مؤلفات تاسيتوس[3] وبلوتارحوس[4] وغروسيوس[5] وقد اختلطت بأدوات عمله، وأرى إلى جانبه ابناً له عزيزاً على قلبه يتقبّل أرقّ تعاليم التربية من أفضل الآباء، دون حصاد يذكر فيجنيه. ولكن إذا كانت ضلالات شبابي الطائش قد أنستني، إلى حين من الوقت، دروساً بالغة الحكمة، فيا لسعادتي عندما أحسست أخيراً بأنّه مهما بلغ بي الميل إلى الرذيلة فمن العسير أن تربيةً قد مازجها الوجدان تظلّ ضائعة مدى العمر.

(3) تاسيتوس (Tacite) توفي عام 120 م.، من أعظم أدباء العصور القديمة. ترك **التواريخ** (حوالي 107 ـ 108 م.) المعتبرة من أفضل الشهادات عن تلك العصور، كما خلف أيضاً **الحوليات** (حوالي 117 م.).

(4) بلوتارخوس (Plutarque) توفي عام 120 م.، عالم بارر في أدب وتاريخ العصور الهيلبنية المتأخرة. أحيته النهضة الأوروبية. قرأه أيضاً بعض فلاسفة التنوير وتأثروا به مثل روسو ومابلي. كما أنّ لفكره قيمةً خاصة من حيث علاقة التاريخ بالبيوغرافيا الذاتية، وربما تجاوب مع بلوتارخوس روسو من هذا الجانب أيضاً

(5) غروسيوس (Grotius) توفي عام 1645، هولندي، من أبرر حقوقيي الأزمنة الحديثة، وخصوصاً في حقل الحق الطبيعي والقانون الدولي. دو تأثير كبير إلى يوم الناس هذا. ألهم ميثاق الأمم المتحدة. له كتاب ذائع الصيت **حق الحرب والسلم** (1625).

سادتي العظماء، كذا همُ مواطنو هذه الدولة التي تحكمونها، بل كذا هم أيضاً سكّانها السطاء المولودون في كنفها، وكذا هم عندكم هؤلاء المتعلمون أهل الصواب، وهم الذين تلقبهم الأمم الأخرى بالعمّال أو بالشعب فلا يلقون عندها سوى معان في منتهى الخسّة والبطلان. وإني لمعترف، عن طيب خاطر، بأنّ أبي لم يكن متفوّقاً بين مواطنيه، وإنما كان كما كانوا هم جميعاً؛ ولكن لن تعثروا على بلد واحد لا يسعى الكرماءُ من الناس فيه إلى تحصيل عشرته ورعايتها، بل وتحصيل الفائدة منها أيضاً.

لا الأمر أمري و لا هو من الضروري ـ وتلك نعمة من السماء ـ حتّى أخاطبكم في أمر المراعاة التي يرتقبها منكم أناسٌ هذه طينتهم ومتساوون معكم في التربية، وفي الحقوق الطبيعية وفي حقوق المولد، ولكنْ هُمْ أدنى مرتبةً منكم بمحض إرادتهم وبتفضيلهم إيّاكم عمّن سواكم لجدارتكم بالتفضيل والتبجيل، ممّا أوجب عليكم ضرباً من عرفان الجميل نحوهم. ولقد تبيّنت، والرضا يملأ نفسي، مدى ما تبذلون لهم من لطف وعطف للتخفيف عنهم من ذلك الوزر الثقيل الذي لا يلائم سوى القيّمين على القانون؛ كما بانَ لي أنكم تردّون أنتم بالتقدير والعناية على ما يؤدّونه لكم هم من واجب الطاعة والاحترام. إنه لسلوك، هذا الذي سلكتموه، يفيض عدلاً وحكمة وحقيقٌ بأن ينأى بالذاكرة، شيئاً فشيئاً، عن تلك الأحداث المؤلمة الواجب نسيانها حتى لا تعود أبداً إزاء أنظارنا؛ سلوككم هذا من أقوم المسالك، ولا سيّما أنّ هذا الشعب المنصف والكريم يجعل من واجبه لذّةً يتلذذ بها، ويرغب في تكريمكم عن رغبة طبيعيّة فيه، وأكثر أُناسه حماسةً في الذود عن حقوقهم هم أكثرهم استعداداً لاحترام حقوقكم.

لا ينبغي أن ندهش من ساسة مجتمع مدني أحبوا له المجد

والسعادة، وإنّما الدهشة العجاب أن يُؤتى هناءُ البشر على غير عادة فترى أولئك الذين يحسبون أنفسهم حُكّاماً بل وأسياداً لوطن أكثر قداسةً وأكثر جلالاً من المجتمع المدني يدينون ببعض المحبة لوطن دنيوي يهبهم قوت عيشهم. ولَكَمْ يطيب لي أن أتمكّن من القيام باستثناء نادر فيه مصلحتنا، وهو أن أُدرِج هؤلاء المتحمّسين في صفّ أفضل المواطنين، فهم حفظة العقائد الإيمانية المقدّسة التي أجازها القانون، وأعني بهم رعاة النفوس الذين بلاغتُهم العذبةُ المؤثرة تبعث إلى كلّ قلب الحكَم الإنجيلية التي يسيرون على هديها. ويبادرون هم أنفسهم بتطبيقها! كل الناس يعلمون أن فنّ الوعظ والإرشاد العظيم يلقى تطورُه نجاحاً أيّما نجاح بمدينة جنيف، غير أنهم، إذْ ألفوا أن يروا كيف أن ما بالقول ليس هو عينه ما بالفعل فقليل منهم يدركون ما لروح المسيحيّة، وما لقدسيّة الآداب والعادات، وما للصرامة مع الذات واللين مع الغير من سلطان داخل هيئة القيّمين على كنيستنا. ولعلّ جنيف هي المدينة الوحيدة التي تعطينا مثالاً رائعاً على اتحاد تام من هذا القبيل بين جماعة الفقهاء وأهل الفكر والأدب. وأملي في انتظام الدولة إلى الأبد إنما أعقده، في غالبيته، على حكمتهم واعتدالهم المشهود بهما، وعلى غيرتهم في سبيل ازدهار الدولة؛ وإني أُلاحظ ههُنا بسرور يخالطه الاحترام والدهشة كمْ فقهاء جنيف يستفظعون تلك الحكَم القبيحة التي يسلكها هؤلاء الناس البرابرة المحاطين بهالة القداسة، والتي يحفل التاريخ بأمثلة وفيرة عنها، حكم قد تذرعوا بها للمحافظة على ما زعموا أنّه من حقّ الله ـ وهو في الحقيقة سبيل مصلحتهم ـ فلم يشحّوا في سفك الدماء ولاسيّما أنهم كانوا يمتّعون أنفسهم بأمل أن دماءهم، هم بالذات، سيظل محَرماً سفكها.

وهل بإمكاني أن أنسى نصف الجمهوريّة الثاني، ذلك النصف

النفيس، الذي به تتقوّم سعادة الأوّل وله من الوداعة ومن الحكمة ما هو حقيق بحفظ السلام وحسن الآداب والعادات؟ فيا أيّتها المواطنات الأنيسات والفاضلات، لقد كتب على جنسكنّ أنْ يسوس على الدوام جنسنا، فيا لسعادتنا! وقد اقتصر سلطانكم العفيف على المعاشرة الزوجية فلا يشعر بوطأته أحد ما لم يتعلق الأمر بمجد الدولة وبالسعادة العمومية! على هذا النحو كانت للنساء مقاليد الأمر والنهي في إسبارطة، وعلى هذا النحو أراكنّ جديرات بتوليها في جنيف، فلا بشر ـ بلغ من البربرية ما بلغ ـ يمكنه أن يقاوم نداء الشرف والعقل على لسان زوجة حنون؟ ومن ذا الذي لا يتأفّف من ترف يذهب سُدًى لمّا يرى زينتكنّ البسيطة والمحتشمة وقد استمدّت سناءها من كيانكنّ فكانت هي الأسح للجمال؟ الأمر أمركنّ أن يُصان حبّ القوانين داخل الدولة والتآلف بين المواطنين بما لكنّ من سلطان حبيب للنفس وخالص النية، ومن روح ملهمة. وعليكنّ أنتنّ أن تجمعن، بفضل زيجات مباركة، الأسر المتمزّقة؛ وأن تصلحن، على الأخص، بدروسكنّ العذبة وذات البيان البليغ وبسحر حديثكنّ المتواضع، الانحرافات التي يقتبسها فتيانُنا من بلدان أخرى، إذْ هم بدلاً من أن يقتبسوا ما قد ينفعهم تراهم لا يجلبون معهم ـ وهم يلهجون كالصبيان، ويظهرون بمظاهر تدعو للسخرية قد أخذوها عن أراذل النساء ـ سوى الإعجاب بأمور لا أصل لها ولا فصل فيُشِيدون بعظمتها المزعومة، والحال أنّها تعوّض عن أضرار الاستعباد تعويضاً أخرق قيمتُه لا تضاهي أبداً قيمة الحرية الوقور، فلتَكُنَّ إذاً عين ما هو أنتنّ دائما، وابقين الحارساتِ العفائف للآداب والعادات ولعُرى السلام الوديعة، وابرزن في كل مناسبة ما لمشاعر القلب وما للطبيعة من حقوق خدمةً للواجب وللفضيلة.

وإني لأمنّي النفس بأنْ لا تكذبني الأحداث البتّة ما أقمتُ الأملَ

في سعادة المواطنين المشتركة وفي مجد الجمهورية على تلك القرائن. وإذْ كانت للجمهورية مرايا جمة، فإني أسلّم أنها لن تلمع بذلك البريق الذي تبهر به أكثرية الأنظار، والمتصل بذوق طائش ومفسد هو شرّ عدوٍّ للسعادة والحرية. ليذهبنّ بعيداً عن جيف شاتٌ منحلّ الأخلاق وليبحث في غير هذا المكان عن ملذّات يسيرة تعقبها ندامة طويلة! وليتعجب دعاة الذوق المرعومون من فخامة القصور في أماكن أخرى ومن جمال الماعون ومن الرياش الفاخرة ومن المشاهد الاستعراضية ذات الأبهة ومن جميع رقّات الترف والدعة! أمّا في مدينة جنيف فلا نجدنّ إلاّ رجالاً؛ وهو لعمري مشهد له بلا شكّ قيمةٌ وله ثمن، فإنّ الذين سوف يسعون وراءه تضاهي قيمتهم قيمة المعجبين بسائر المشاهد الأخرى.

وتفضّلوا، أيها السادة العظماء المبجّلون، فتقبّلوا بجميل عطفكم أنتم جميعاً على حد سواء، علائم الاحترام الشاهدة على حرصي على رخائكم المشترك. لو كان لي من سوء الحظ ما يكفي لأكون مذنباً بما لديّ من نزواتٍ حماسية مفضوحة، وقلبي في غمرة عنفوانه الفياض، لاستحلفتكم أنْ اغفروا لوطنيٍّ صادق وجدانَه الرقيقَ وأن اغفروا الغيرة المحتدمة والمشروعة لرجل لا يروم لنفسه سعادة أعظم من أن يراكم جميعاً سعداء.

خادمكم الفقير إلى ربه والمطيع، مواطنكم

جان جاك روسو

وحرر في مدينة شامبري، في 12 حزيران/ يونيو سنة 1754

مقدمة

أكثر المعارف الإنسانية نفعاً وأقلها تقدماً من بينها جميعاً إنما ما بدا لي على أنه المعرفةُ بالإنسان[1]. وإني لأجرؤ على القول بأنّ النقيشة على معبد دلف كانت بمفردها تنطوي على تعليم أراه أكثر أهميّة وأشدّ صعوبة من جميع الكتب الضخمة التي وضعها علماء الأخلاق؛ لذلك أراني أَعُدّ موضوع هذا الخطاب من أجزل المسائل فائدة وأجدرها ببحث الفلسفة، كما أرى، يا لسوء حظنا، أن هذه المسألة الشائكة هي من أصعب المسائل التي يتعرّض الفلاسفة لحلها. أجل، كيف نستطيع الاهتداء إلى منبع التفاوت[2] [Inégalité] بين البشر إذا نحن لم نبدأ بمعرفتهم؟ وكيف يتوصّل الإنسان إلى مشاهدة نفسه كما كان يوم برتْه الطبيعة، رغم جميع التغييرات التي أحدثها في أصل تكوُّنه تعاقبُ الأزمان والأشياء؟ بل كيف يمكنه أن

(1) انظر تعليق روسو II، ص 162

(2) افتكرنا حيناً ترجمة كلمة Inégalité ذات الشحنة المعيارية الواضحة (نقض المساواة) بكلمة اللامساواة، غير أن ثقلها وعسر تصريفها وعسر الاشتقاق منها أفعالاً ونعوتاً عدلنا عن ذلك؛ ووجدنا في لفظ التفاوت - ولئن كان محايداً معيارياً - ترجمة مواتية لما يريده روسو ولغة عصره. وبالرجوع إلى **مقدمة ابن خلدون** ألفينا استخداماً دقيقاً لكلمة تفاوت بما هو نفي للمساواة، إن كان التفاوت رياضياً أو فيزيائياً أو مدنياً.

يميّز بين ما قد حصّله من سريرته الخاصة وما قد أضافته إلى حالته البدائية، أو بدّلته فيها، الظروف الحافّةُ والتقدماتُ [التي أحرزها]؟ والنفس البشرية داخل المجتمع شبيهة بتمثال جلوكوس الذي ألحّ في تشويهه البحر والروابع حتى أصبح أكثر شبهاً بوحش ضارٍ منه بإله معبود. كذلك هي النفس وقد غيّرتها كثرةٌ هائلة من أسباب تتجدّد بلا انقطاع؛ وإذْ غيرها اكتسابُ شتّى المعارف والدراية بالأخطاء، وما طرأ على تكوُّن الأجساد من تحولات، وصدام الأهواء المستديم، فإنها بدّلت مظهرها تبديلاً بلغ حداً صار فيه التعرّف عليها ممتنعاً. وبدل أن نجد في النفس كائناً يفعل دائماً بمقتضى مبادئ يقينية وثابتة، وبدل تلك البساطة السماوية والجليلة التي طبعها به خالقُها، لم نعد نجد فيها سوى تناقض مشوه لهوى يتوهم أنه يتعقل، وسوى ذهن يهذي.

وممّا هو أيضاً أشدّ قسوة أنّ جميع أسباب تقدم النوع البشري لا تفتأ تبعده عن حالته البدائية، وأنّه، كلّما حشدنا معارف جديدة، رددنا تخلياً عن الوسائل التي بها نكتسب أكثرها أهميّة، وأنّه قد أصبحنا، هكذا، نبتعد عن الحال التي تمكّن من معرفة الإنسان ابتعاداً يُقاس بنسبة انصرافنا إلى دراسته.

من السهل على المرء أن يتبين كيف أنّه لا بدّ من البحث عن الأصل الأول للفروق التي تميّز بين البشر في تلك التغيّرات المتتابعة التي طرأت على التّكوُّن الإنساني، فالرأي الشائع أنّهم كانوا في ما بينهم متساوين بالطبع المساواةَ عينها التي بين الحيوانات من كل نوع، قبل أن تُحدث فيه العلل الفيزيقية المختلفة بعض الفروق المميّزة التي نراها اليوم. وفي واقع الأمر، إنّه لا يمكن القول بأنّ جميع هذه التغييرات الأولى، أيّاً كانت الأسباب التي سنّتها والعوارض التي طرأت عليها، قد غيّرت جميع أفراد النوع دفعةً واحدة وبعين الطريقة الواحدة؛ ولكن بما أن بعضهم قد تكامل أو

فسد، واكتسب صفات حسنة أو سيّئة لم تكن ملازمة لطبيعته قطّ، فإنَّ الأفراد الآخرين ظلّوا على حالتهم الأصلية زمناً أطول؛ ولمّا كان منبع التفاوت الأول بين البشر على هذا النحو، فإن البرهنة عليه إجمالاً أيسر من تعيين علله الحقيقيّة تعييناً مفصّلاً.

ولا يتوهمنَّ القرّاء أني أجرؤ على المباهاة بأني اهتديت إلى ما هو صعبٌ الاهتداء إليه؛ لقد بدأتُ بسوق بعض الاستدلالات وجازفت في بعض الافتراضات، لا أملاً بحلّ المسألة، بل قصْد إيضاحها وحصرها في نطاق وضعها الحقيقي. ولربما حاول غيري متابعة السير في الطريق نفسها دون أن يتيسر له أو لسواه بلوغ الغاية، وسبب ذلك أنه ليس بالعمل الهيّن أن نفرز بين ما هو أصلي وما هو اصطناعي في طبيعة الإنسان الحاليّة؛ ولا بالسهل أن نعرف حقّ المعرفة حالةً لم تعد توجد، وربما لم توجد قط، ومن المحتمل ألاّ توجد أبداً[3]؛ ومع ذلك ضروري أن تحصل لنا عنها أفكار صحيحة

(3) **تلك فكرة** فصلٌ في موقف روسو من حالة الطبيعة. كثيرون، بدءاً بفولتير توهموا أن روسو من دعاة العودة السّذّج إلى الطبيعة والمشي على أربع قوائم كالبهائم، والحال أن الطور الطبيعي عنده إنما هو نموذج نظري سالب (إبستيمي خالص) يستخدمه استخداماً «افتراضياً شرطياً» لتفسير الطور المدني. وأما على المستوى العملي فإن تعاليم الطبيعة دستور أمثل يُهتدى به دون أمل تحقيقه بالتمام. يتابع روسو في هذا الكتاب منطقاً جدلياً معقداً ـ يسميه «مفارقات» وينسبه لنفسه ـ يدور على محور مركزي مبدأ قابلية الكمال (Perfectibilité)، وهو مبدأ معياري من المفترض أن يسمو بالإنسان نحو أعلى درجات الكمال والسعادة. غير أن سوء التنشئة الاجتماعية (الملكية الخاصة والتفاوت المستقران بالاصطناع) جعلت الإنسان يتردى إلى أسفل من الحيوانية، فصارت الحالة الطبيعية أفضل من حالة المدنية، أي أفضل من حالة الاستئناس والعقل والقانون. يناصب روسو العداء الوسائلية «العقلانية» التي تقصر الغاية على التقدم الحضاري «الكمي»، وهو مفروغ منه. أما ما يراه جديراً بالفكر الأصيل فإنما هو تعديل العقل بالحكمة، والمعارف بالفضائل، والتقدم بالصفات الاجتماعية، والحرية بالمساواة، وترقيات الفرد بسعادة النوع. انظر في هذا الكتاب مفهوم قابلية الكمال (الهامش 15 ص 84 من هذا الكتاب). أما جدل فولتير وروسو بصدد حالة الطبيعة، فموضوع رسائل لاذعة السخرية بينهما في سنة 1755 الأولى =

حتى نحسن الحُكم في حالتنا الحاضرة. وخلافاً لما قد يظنه المرء، لا بد من مريد الفلسفة لمن يسعى إلى تعيين ضابط للاحتياطات التي يجب أن يتقيد بها حتى يضع ملاحظات متينة في شأن هذا الموضوع. إنّ حلّ المسألة التالية حلاً حسماً لجديرٌ بأمثال أرسطو، أو بلين من فلاسفة عصرنا، وهذه المسألة هي: «أي تجارب قد تكون ضروريّة للتوصّل إلى معرفة الإنسان الطبيعيّ، وما هي الوسائل لإجراء هذه التجارب من داخل المجتمع؟».

وبدلاً من أن أجدّ في حلّ المسألة، أراني قد بلغتُ من التأمل في الموضوع ما أجرؤ معه على السبق في الإجابة بأنّ أعظم الفلاسفة لن يبلغوا من الصلاح أقصاه حتى يقودوا هذه التجارب، ولا كذلك ذوي السلطان حتى يتولوا أمر تحقيقها؛ وعلى كلّ حال، لا يمكن توقّع مثل هذا التعاون لكثرة ما يفترضه من المثابرة أو بالأحرى من تواتر **الأنوار**[4] والإرادة الخيّرة، وهو ضروري عند هؤلاء وأولئك قصْد بلوغ النجاح.

وهذه البحوث المستغلقة على الناس والتي لم يفكّروا فيها إلاّ قليلاً حتى الآن، هي وحدها، مع ذلك، كل ما بقي لنا من الوسائل لإزالة الكثير من العقبات التي تحجب عنّا معرفة أسس المجتمع

= رسالة فولتير إلى روسو بتاريخ 30 آب/ أغسطس، والثانية رد روسو على فولتير بتاريخ 10 أيلول/ سبتمبر

(4) المقصود أنوار الذهن. يهيّئنا روسو من البداية لتأليف جدلي ليست الأنوار عيباً في ذاتها كما تذهب إلى ذلك قراءات متسرعة أو غير متدربه على الفكر الروسوي، وإنما النقصان في عدم التواتر بين التقني (الأنوار) والأخلاقي (الإرادة الخيرة). ورأينا أن النقد الروسوى ينقذ الأنوار من المنظور الأحادي التي يعيبها عليها هيغل؛ ونقد روسو للتنوير، مقارنةً بالنقد مابعد الحديث، نقد سباق وأفطن وأعسر مراساً لأنه كشف عن أزمة الحداثة لما كانت في عنفوان تكونها!

الإنسانيّ الواقعية؛ وجهل طبيعة الإنسان هو الذي يلفّ تعريف الحقّ الطبيعيّ بلحاف كثيف من الشكوك والعتمة: ولقد جاء في قولة للسيّد بورلاماكي[5] إن فكرة الحق ولاسيّما فكرة الحق الطبيعيّ، فكرتان متّصلتان بطبيعة الإنسان. لذلك وجب أن تُستنبطَ مبادئُ هذا العلم من طبيعة الإنسان عينها، ومن تكوُّنه، ومن حالته.

ومن المدهش المستنكر أن يُلاحظ المرء أنّ المؤلفين في هذا الموضوع الهام لا تتفق كلمتهم إلاّ قليلاً، ولا تكاد تجد بين أكثر الكتّاب رصانةً كاتبيْن على رأي واحد حول هذه النقطة. وإذا ضربنا صفحاً عن ذكر قدماء الفلاسفة الذين يبدون وكأنهم يتعمّدون مناقضة بعضهم بعضاً في أكثر المبادئ الأساسيّة رسوخاً، فإنّ فقهاء القانون من الرومان يُخضعون الإنسان وسائر الحيوانات الأخرى، بلا فرق ولا تمييز، للناموس الطبيعيّ عينه لأنّهم بالأحرى إنما يقصدون من هذه التسمية القانون الذي تلزم الطبيعةُ نفسها به لا القانون الذي تندب الغير له؛ أو قل بالأحرى لأن هؤلاء الفقهاء استفادوا من كلمة قانون دلالةً خاصةً، فالبادي منهم أنهم لا يعنون بها، في هذا السياق، سوى العلاقات العامّة التي أقامتها الطبيعة بين جميع الكائنات الحيّة لحفظ بقائها المشترك. أمّا والمحدثون لا يعنون بكلمة قانون إلاّ قاعدة واجبة على كائنٍ أخلاقيّ، أي كائن عاقل وحرّ منظوراً إليه من جهة علاقاته بكائنات أخرى، فإنّهم، من ثمَّ، يقصرون صلوحيةَ القانون على الحيوان الوحيد الموهوب بالعقل، أي

(5) بورلاماكي (Burlamaqui) توفي عام 1748، حقوقي سويسري، صاحب **مبادئ الحق الطبيعي** (1747) و**مبادئ الحق السياسي** (1751). من أوائل قرائه العرب الطهطاوي الذي يذكر أنه قرأه وألم به وترجمه (انظر رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي**، 2 ج، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973)، ج 1، ص 191).

على الإنسان؛ ولكن هؤلاء المعاصرين ـ إذْ ينصرف كلّ واحد منهم إلى تعريف القانون على طريقته ـ يُرسونه على مبادئ ميتافيريقية مغالية فلا تستطيع إلا قلة من الناس، حتى في عصرنا هذا، أن تفهمها، فما بالك أن تهتدي إليها بنفسها؛ وهكذا فإنّ شتّى أنواع التعريف، المتناقضة دائماً أبداً، والتي وضعها هؤلاء العلماء، لا تتّفق إلاّ على أمر واحد وهو أنّه محالٌ أن يفهم قانون الطبيعة وأن يطيعه إلاّ من كان من الناس استدلالياً بارعاً وميتافيريقياً عميق النظر. ومعنى هذا أنّ البشر قد اضطرّوا، في سبيل تكوين المجتمع، إلى الاستعانة بأنوار لا تنمو إلاّ بمشقّة كبيرة ولقلة قليلة من الناس داخل المجتمع نفسه.

أمّا ونحن لا نعرف الطبيعة إلاّ قليلاً جداً، ولا نفلح في الاتفاق على معنى كلمة «قانون»، فإنه لمن العسير أن نتواضع على تعريف صائب للقانون الطبيعي. وهكذا فإنّ التعريفات التي نجدها في الكتب، بالعلاوة على افتقارها تماماً للانتظام بينها، لها عيب آخر وهو أنها مستخلصة من معارف كثيرة لا يكتسبها البشر كسباً طبيعياً البتة، ومن مزايا يمتنع أن يكون لهم عنها تصور قبل خروجهم من حالة الطبيعة. لقد بدأ البشر بالبحث عن قواعد كان حليق بهم أن يتّفقوا عليها لضمان المنفعة المشتركة. ثم إنهم نعتوا مجموعة القواعد تلك باسم «القانون الطبيعي» لا دليل لهم على ذلك اللهمّ إلا الخير الذي يتوقعونه من الممارسة الكلية [الكونية] لتلك القواعد. وهذه، لَعمري، طريقة سهلة لوضع الحدود ولتفسير طبيعة الأشياء بملاءَمات اعتباطيّة أو تكاد.

ولكنّنا، مادمنا على جهلنا بمعرفة الإنسان الطبيعيّ، فمن العبث أن نحاول تحديد القانون الذي استمده هذا الإنسان من الطبيعة، أو ذلك الذي يلائم تكَوُّنه أكثر من غيره. وكلّ ما يمكننا أن نتبيّنه، في

موضوع هذا القانون، هو أنّه ـ لكي يكون قانوناً ـ وجب على إرادة الشخص الملزم بالقانون لا أن تذعن له عن معرفة ودراية، وحسب وإنما لزم زيادة على ذلك ـ لكي يكون القانون طبيعياً ـ أن يتكلّم مباشرة بلسان الطبيعة.

وإذْ اطّرحتُ جانباً جميع الكتب العلميّة التي لا تعلمنا إلا أن نرى البشر كما صنعوا أنفسهم، وإذْ تأملت في أولى عمليّات النفس الإنسانيّة وأكثرها بساطة، تبيّنت فيها مبدأين سابقين على العقل، أحدهما يحثنا بقوة على طلب طيب عيشنا وحفظ بقائنا[6]، والآخر يملأ نفوسنا نفوراً طبيعياً من رؤية أي كائن حساس يهلك أو يتألم، ولاسيّما إذا كان بشراً مثلنا، فمن التعاضد والتآلف اللذين من شأن الروح الإنساني أن يقيمهما بين هذين المبدأين، ودونما حاجة إلى مبدأ قابلية الاجتماع[7]، تتفرّع، على ما يبدو لعياني، جميع قواعد

(6) حفظ بقاء الذات (Conservation de soi)، من جملة المبادئ ذات المنزع النفعي العام والتي استعاضت بها النظريات الحديثة (من ميكيافيللي إلى روسو مروراً بسبينوزا وهوبس) عن التعليل الرباني (تاريخ العناية الإلهيه). المبدأ الثاني المسوغ للمجتمعات الحديثة إنما هو العمل، وهو مركزي عند روسو

(7) ليس غرض الخطاب مناقشة مبدأِ قابلية الاجتماع (Sociabiltié) من حيث هي مفهوم. ومعلوم أنه كان مركزياً في الفلسفات التقليدية القديمة والوسيطة جميعها تقريباً (أرسطو، ابن خلدون). وإنما الغرض الرئيس في القسم الأول من هذا الخطاب بيان أن الإنسان ليس اجتماعياً ولا مدنياً بطبعه، بل إنه لمن المستعصي على أفهامنا أن نفسر النقلة بين الحالتين، الطبيعية والمدنية جملة من المصادفات قادت الإنسان إلى التأنس والتدجّن في حضيرة الأناسي المنضبطين بنظام المدينة. بدل المصادفة لا بد من إعادة التأسيس بواسطة العقد (غرض كتاب **العقد الاجتماعي**). وهكذا، لمّا كان روسو من فلاسفة العقد تَبين لنا تماسك البناء لو كان الإنسان مدنياً بطبعه، لما كانت هناك حاجة للتعاقد. تنجر من معارضة أرسطو ومن القول بالتعاقد على وجه حديث بالكلية (لوك، هوبس، روسو) نتائج حقوقية وسياسية ذات خطورة بالغة المجتمع المدني تركيب اصطناعي ومشروط بشروط وضعتها إرادات البشر المتجمعة وصاغها العقل المشرّع العقد طوعي واختياري بين إرادات راشدة حرة ومستقلة. ومن حق من أراد من أفراد البشر أن يمكث في الوضع الطبيعي مستقلاً بذاته (لوك) أو =

القانون الطبيعيّ التي يضطّر العقل بعدئذٍ إلى إعادة إرسائها على أسس أخرى عندما تؤول به تطوراته المتعاقبة إلى خنق أنفاس الطبيعة.

على هذا النحو، لا حاجة لنا أبداً إلى أن نجعل من الإنسان فيلسوفاً قبل أن نجعل منه إنساناً؛ من ذلك أن واجباته نحو غيره من البشر لم تملها عليه تعاليم حكمة متأخرة العهد؛ فإنه مادام لا يجد البتة صدّاً لدافع الشفقة الذي في جوانيته، فإنه لا يستطيع أن يفعل الشر لإنسان آخر، بل ولا لأيّ كائن حساس، باستثناء الحالة الشرعيّة الذي يكون فيها حفظ بقائه مهدّدا فيضطرّ إلى إيثار نفسه. وبهذا نضع حدا للمساجلات القديمة المتصلة بمشاركة الحيوانات في القانون الطبيعيّ. ذلك أنه من الواضح أنّ هذه الحيوانات لا تستطيع، وهي المجردة من أنوار [المعرفة] والحرية، أن تعي بهذا القانون؛ ولكن والحال أن لها من طبيعتنا بعض الشيء بفضل الحساسية التي تتمتع بها، فقد حكم بعضنا بأنها تشاركنا في هذا القانون الطبيعي، وبأنه يتعيّن على الإنسان أن يُلزم نفسه بنوع من الواجبات نحوها. ويبدو في واقع الأمر أنه إذا كنتُ ملزماً بألاّ أفعل البتّة شرّاً لأحد من أمثالي، فالسبب الأضعف كونُه كائناً عاقلاً لا كونه كائناً حساساً. وبما أنّ صفة الحساسية مشتركة بين البهيمة والإنسان، كان لكلّ منهما الحقّ في ألاّ يسيء الآخرُ معاملته على غير جدوى أبداً.

= وحشاً كاسراً (هوبس) أو طيباً سادجا (روسو). أما من يدخل فحتم أن يسلم ببنود الاتفاق. وإن أخل طرف ما بجوهر العقد (الحرية عند لوك، وحق الحياة عند هوبس، والسيادة الشعبية عند روسو)، فرداً أو جماعة، فمن حق المتعاقد نقض العقد ولو كان ذلك بالعصيان المدني. بين إذاً أن نظرية العقد ليست حذلقة ليبرالية ولا رخاوة نظرية لمجاوزة أزمة الحداثة السياسية في كنف غياب التسويغ الإلهي. نظرية العقد هي أس الديمقراطية وحقوق الإنسان بما هي حقوق أصلية طبيعية من أدناها (حرمة الحياة وحق الأمان عند هوبس) إلى أشملها (الحرية وحرمة الشخص والملكية الخاصة عند لوك).

وعين هذه الدراسة للإنسان الأصلي ولحاجاته الحقيقية ولمبادئ واجباته الأساسيّة هي الوسيلة الوحيدة الصالحة التي ما يزال من الممكن استخدامها لرفع جمّ هذه الصعوبات التي تحيط بأصل التفاوت الأخلاقي، وبالأسس الحقيقيّة للجسد السياسيّ[8]، وبحقوق أعضائه المتبادلة، وبآلاف من المسائل الأخرى المماثلة التي مقدار أهميتها كمقدار افتقارها إلى الإيضاح.

وإذا نحن نظرنا إلى المجتمع الإنسانيّ نظرة هادئةً ومنزهة عن المنفعة فلا يبدو لنا منه إلاّ عنف البشر الأقوياء واضطهاد ضعفائهم، فيتمرد الروح على قسوة أولئك، أو يُحملُ على رثاء حالة الضلالة التي عليها هؤلاء. وإذْ ليس بين البشر من شيء أقلّ استقراراً من هذه العلاقات البرانية التي غالباً ما تصنعها المصادفات أكثر مما تصنعها الحكمة - وهي تلك التي نسميها ضعفاً أو قدرة، غنى أو فقراً - بدت جميعُ المؤسسات البشرية لأول وهلة وكأنها مؤسسة على أكوام من الرمال المتحرّكة. لذلك فإننا لا نتبين القاعدة المكينة التي رُفع عليها البُنيان ولا نتعلم احترام أسسه، إلاّ بعد فحصه من قريب، وبعد إزاحة ما يحيط به من غبار ورمال. والحال أنه ما لم ندرس الإنسان؛ ما لم ندرس ملكاته الطبيعية وتطوراتها المتعاقبة، فلن نستكمل أبداً لا إقامة بهذه التمييزات ولا الفصل بين ما صنعته الإرادة الإلهيّة وبين ما يزعم الفنّ البشري أنّه من صنعه طيَّ التّكَوُّن الفعليّ والراهن للأشياء، فأما البحوث السياسيّة والأخلاقية التي تقضي بها المسألة القيّمة التي أنا بصدد فحصها فهي بحوث نافعة من جميع الوجوه؛ وأما التاريخ الشرطي [المفترض] للحكومات فكيفما قلّبته وجدت فيه

(8) يقيم روسو قياساً (مشابهة) صارماً بين التنظيم المدني والجسد (البشري بالخصوص). المدينة كائن عضوي حي وواحد. لذلك لا يصح تعريب كلمة Corps إلا بكلمة جسد (انظر هذه اللفظة في الثبت التعريبي).

عبرة مرشدة للإنسان. وعندما ننظر في ما كنّا قد نَصيرُ إيّاه لو تُركنا مهجورين لوحدنا، نرى أنه من واجبنا أن نبارك اليد المحسنة السمحاء، فإذْ أصلحت مؤسساتنا ووضعت لها قواعد لا تتزعزع، احترست لنا من الاضطرابات التي قد تنجم منها، وجعلت سعادتنا تتأتى من الوسائل التي بدت وكأنها ستبلغ بنا جمَّ بـؤســـا.

«منْ قد أمرتك الألوهةُ بأن تكونَ إيّاه، وأي منزلة قد تمكنت منها بين البشرية؟ فتعلمه!»

(برسيوس، **الأهاجي** 3: 5، 71)

في هذا السؤال الذي اقترحته أكاديمية ديجون

ما أصل التفاوت بين البشر، وهل يجيره الناموس الطبيعيّ؟

تنبيه على التعليقات

أضفت بعض التعليقات إلى هذا المؤلَّف جرياً على عادتي الكسلى في العمل بتواتر. إن هذه التعليقات لتحيد أحياناً عن الموضوع حياداً كافياً لجعلها لا تصلح للقراءة داخل متن النص. لذلك دحرتها إلى نهاية الخطاب وفيه سعيت، قدر ما أستطيع، إلى أن أتبع أقْوم سبيل، فمن من القراء سيؤْتون الشجاعةَ على إعادة القراءَة أمكنهم المرةَ الثانية أن يتلهّوا بالتوغل في الشعاب سعياً إلى تصفُّح التعليقات. أمّا غيرهم فسيكون الضررُ الذي سيلحقهم قليلاً إنْ لم يقرأوها قط.

الخـــطـــــــاب

وإنّما عن الإنسان سأتحدث[1]؛ والمسألة التي أتقصّاها تبئني

(1) بداية الخطاب حقا من الإنسان. لا يقتصر دور روسو على إثبات تطور المعارف منذ النهضة الأوروبية وإنما بعزره ويعجل بالثورة في مجال الإنسانيات بأن حوّل المركز الإبستيمي من الثيولوجيا إلى الأنثروبولوجيا بداية ببيكو ديلاّ ميرانْدولا في كتاب **في شرف الإنسان** (1486)، وبمونتاين في **المحاولات** (بدأ تأليفه سنة 1572)، مروراً بسبينورا في هولندا في **الأخلاق** (ألفه بين 1661 و1675)، وصولاً إلى هيوم في **رسالة في الطبيعة البشرية** (1748) وروسو في **الخطاب الثاني** (1755) ثم **إميل** (1762)، بل وكنْت أيضاً الذي جعل من سؤال «من هو الإنسان» مردّ جميع أسئلته وتأليفاً لها، ما كان منها معرفياً أو عملياً أو عقدياً، فأما روسو فخلّص الخطاب في الإنسان من ترسبات الأنطولوجيا التي كانت مسيطرة في القرن السابع عشر وأما كنْت فرأى في المساهمة الروسوية ثورة كوبربيكية في المجال العملي. شهد عصر النهضة ومن بعده العصر الكلاسيكي شغفاً لم يسبق له مثيل بالإنسان وبكل ما يتصل به أو يحيط كل شيء يجب أن يُسبر من جناح أصغر ذبابة حتى أكبر المجرات. في سياق كهذا تأتي أكوام المؤلفات والتقارير والشهادات التي لا تحصى والمركورة في حقل الإنسانيات الناشئ عصرئذ، أو التي تحوم حوله. راجت الدراسات الأنثروبولوجية، وصارت المعارف الإثنوغرافية الفرعية والدقيقة إلى البرور. ولقد تبين لنا منها أن إرادة المعرفة إنما هي أيضاً في الآن بفسه إرادة غلبة وإرادة سيطرة واستعباد. أدرك روسو العلاقة الخفية بين التصور والإرادة. ولئن لم يكن العارف الوحيد بالمشروع الحداثوي إلا أنه كان من أوائل باقديه وفاضحيه. من هذا المنظور يجوز اعتبار خطاب روسو حجر أساس في هذا الاختصاص المعرفي المستحدث، ويمكن تصيفه ضمن «البدائيات الفلسفية» انظر Christian Marouby, *Utopie et primitivisme: Essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*, des travaux; ISSN 0757-1836 (Paris: Ed. du seuil, 1990).

بأنني سأخاطب بشراً، لأنّ أمثال هذه المسائل لا تُطرح إذا كانت بالبشر خشيةٌ ممّا فيه إشادة بفضل الحقيقة. وإني، إذاً، لسأدافع، واثقاً، عن قضيّة الإنسانيّة أمام جمع الحكماء الذين دعوني إلى التكفل بذلك، وسأكون راضياً عن نفسي إذا جعلت نفسي جديراً بموضوع خطابي وأهلاً للوقوف قبالة حكّامي.

وتصوّري هو أن في الجنس البشريّ ضربين من التفاوت: أحدهما ما أسمّيه تفاوتاً طبيعيّاً أو فيزيقياً[2]، لأنّه من وضع الطبيعة ويقوم على فارق السنّ والصحّة وقوى الجسد وصفات الروح أو النفس؛ وثانيهما هو ما يمكن تسميته بالتفاوت الأخلاقي أو السياسيّ، لأنّه تابع لنوع من التوافق، ولأنّه مبنيّ على تراضي الناس، أو في الأقلّ، على إجازتهم إيّاه وسماحهم به. وهذا النوع الأخير قائم على امتيازات يتمتّع بها بعض الناس إجحافاً بحقوق الآخرين، كأنْ يكون أصحاب تلك الامتيازات أوسع غنى وأعلى شرفاً أو أشدّ قوّة، أو كأنْ يكونوا في وضع يمكّنهم من فرض الطاعة على من هم دونهم[3].

(2) على الرغم من ظاهر العبارة لابد من التمييز بين الطبيعي (Naturel) ـ وهو شامل للمعنوي والجسماني، للضروري والممكن، للحق والواقعة ـ وبين الفيزيقي (Le Physique) حصراً، فأما مفهوم الطبيعة فيتضمن شحنة قيمية حقوقية وذوقية، بل هو من معايير أحكام القيمة التي نطلقها كل يوم. وأما مفهوم الفيريقا فمحايد من حيث أحكام القيمة ومقصور على أحكام الوجود. لوصف التفاوت الذي أقرته الطبيعة يفضل روسو كلمة فيزيقي. ولئن كان للفيزيقي (الجسماني) صلة وثقى بالطبيعي فإنه ليس كل الطبيعي، فروقنا الطبيعية أوسع وأكثر من فروقنا الفيزيقية. انظر الهامش التالي.

(3) واضح التمييز بين التفاوت الفيريائي والتفاوت الأخلاقي أو المدني. الأول يخص تكوّن الأفراد من حيث قواهم الجسمية وملكاتهم الذهنية، فروق هي في الحقيقة ما به نختلف، أي ما به تكون لنا هوية لو أن المؤسسة المدنية أحسنت تسييرها والتصرف فيها من أجل تعديلها والثبات عليها. خلاف ذلك يكون التفاوت الأخلاقي أو المدني، فزيادة على كونه مصطنعاً، فإنه يقسر الطبيعة بالقانون ويقلب الشرط الطبيعي من جذوره فلا تعود التفاوتات الفيزيقية كقوى الجسد وصفات الروح والمواهب الطبيعية معيّنةً للقوة وللضعف وإنما تصير =

ليس من الجائز أن نسأل عن مصدر التفاوت الطبيعيّ، لأنّ الجواب سينطق به تعريف الكلمة ليس إلاّ. أما ما تجويزه أضعف فهو البحث عمّا إذا كان هناك ارتباط جوهريّ بين كلا التفاوتين. إذْ لو فعلنا، لكأنّنا سألنا، بلغة أخرى، عما إذا كان الذين يسوسون أفضل، وجوباً، من أولئك الذين يطيعون، وهل تظلّ قوّة الجسم أو العقل أو الحكمة أو الفضيلة وقفاً دائماً على أشخاص بعينهم، وذلك على نسبة السلطان والثروة: ههنا سؤال يصلح لأن يثار بين العبيد، على مسمع من أسيادهم، ولكنّه لا يليق بأناسٍ أحرار ينشدون الحقيقة، فما هو إذاً مدار هذا الخطاب بالضبط؟

المدار هو أن نسم طيّ تقدم الأشياء تلك اللحظةَ التي، إذْ حلّ الحقّ محلّ العنف، أُكرهت فيها الطبيعةُ على الإذعان للقانون؛ هو أن نفسر تسلسل الأعاجيب التي جعلت القوي يسلّم بخدمة الضعيف، وجعلت الشعب يبتاع راحةً خياليّة ثمنها سعادة واقعية.

والفلاسفة الذين تولّوا البحث في أسس المجتمع استشعروا ضرورة الارتداد إلى حالة الطبيعة، ولكن لا أحد منهم وصل إلى هناك، فبعضهم لم يتردّدوا في افتراض أن الإنسان لديه، وهو في

= مركباً من القيم لم تشهدها الطبيعة قط، بل هي على الضد منها تماماً كأن يخدم قوي البنية أضعفها، وأن يرأس الدولة أبلهٌ أو خرِفٌ، وأن يقود صبي طائش شيخاً حكيماً، ويسوس الجاهل العالم، وما ينجر عن ذلك من كم لا يحصى ولا يعد من الحماقات التي تحفل بها مجتمعاتنا. وليس همّ روسو الأول إدانة التفاوت الأخلاقي ـ فقد سبقوه إلى ذلك كثيرون ـ وإنما تقديم الحجة على انعدام آي صلة حقانية بين التفاوت الفيزيقي الجائز بالطبيعة وبين التفاوت المدني المستحدث بالعصبية والحيلة السياسية والندرة الاقتصادية. لا يوافق روسو أرسطو، وموقفه معروف، فهو ـ أي روسو ـ لا يرى في التفاوت المستقر بالإرادة الإنسانية تتمةً للتفاوت المسنون بالضرورة الطبيعية، ولا يرى هذا تسويغاً لذاك. ولكن إذا كان روسو ضد التفاضل العضواني الأرسطي من جهة، فإنه ضد المساواتيين (Egalitaristes) والتعديليين (Niveleurs) من جهة أخرى داحضاً لفكرة مساواة مطلقة بين البشر. وفي هذا أيضاً كان موضع سوء فهم وسوء تفاهم.

تلك الحالة، معنى العدل والجور، دون أن يقيموا الدليل على أنّه كان كاسباً لهذا المعنى وجوباً، أو أنّ هذا المعنى كان نافعاً له. وتكلّم بعضهم الآخر عن الحقّ الطبيعيّ الذي لكلّ إنسان بأن يحفظ «ما له»، ولكنّهم لم يبيّنوا ما يعنونه بكلمة «ما له». وآخرون غيرهم، إذْ بادروا أولاً بمنح الأقوى سلطة على الأضعف، سارعوا بإنشاء الحكْم من دون أن يعملوا الرأي في الزمان الذي لا بدّ من مروره قبل أن يوجد معنى سلطة وحكومة بين الناس. وفي الأخير، لمّا كان جميعهم يتحدثون عن الحاجة والجشع والاضطهاد والرغبات والكبرياء، فبيّن أنهم نقلوا إلى حالة الطبيعة ما كانوا قد حصّلوه داخل المجتمع من أفكار. هكذا كانوا يتكلّمون عن الإنسان المتوحّش والحال أنهم يرسمون صورة الإنسان المدنيّ؛ ولم يجُل في خاطر الغالبية من فلاسفة عصرنا أن يشكوا في وجود حالة الطبيعة سابقا، بينما يظهر بالبداهة من قراءة الكتب المقدّسة أنّ الإنسان الأوّل وقد تلقّى من الله أنواراً وتعاليم، مباشرةً وفي الحال، لم يكن، هو بالذات، في حالة الطبيعة قطّ؛ وأنّه إنْ نحن آمنّا بأسفار موسى، وهي التي ينبغي لكل فيلسوف مسيحيّ أن يؤمن بها، وجب علينا أن ننفي أنْ يكون البشر، حتّى قبل الطوفان، قد عرفوا مطلقاً حالة الطبيعة الخالصة، اللهم إلا أن يكونوا قد ارتدّوا إليها بفعل حدث من الأحداث الخارقة. وإنّ هذه مفارقة من الحرج الشديد أن ندافع عنها، ومن المحال تماما أن نقدم الدليل عليها

لنبدأ، إذاً، بإزاحة جميع الوقائع فهي لا تمتّ البتة بصلة للمسألة[4]. إنّه لا يجب أن نأخذ البحوث التي قد نخوض فيها بصدد

(4) عبارة حاسمة في ما يتصل بمنهج روسو في هذا الخطاب لن يسلك مسلكاً إمبيريقيا (تجريبياً) لا على صعيد أنثروبولوجيا الإنسان الطبيعي ولا على صعيد تاريخ الإنسان المدني. هدياً بالنظريات العلمية السائدة في عصره (العلوم الديكارتية، والعلوم الغاليلية، =

موضوعنا هذا مأخذ الحقائق التاريخيّة، وإنما كاستدلالات **افتراضية وشرطيّة** أحرى بها أن توضّح طبيعة الأشياء من أن تبيّن أصلها الحقيقي، وهي شبيهة بالبحوث التي يقوم بها علماء الطبيعة، كل يوم، حول تكوين العالم. أما الدين فيأمرنا بأن نعتقد أنَّ البشر، وقد أخرجهم الله نفسه من حالة الطبيعة مباشرةً بعد خلق العالم، كانوا متفاوتين لأنّه شاء لهم ذلك؛ ولكنّ الدين لا يحرّم علينا أن نبلور افتراضات مستخرجة حصراً من طبيعة الإنسان والكائنات المحيطة به، حول ما كان ربما سيكونُه مصيرُ الجنس البشري لو ترك مهجوراً وحده. هذا ما طُلب مني التكمل به وما سأتولّى تقصّيه في هذا الخطاب. أمّا وغرضي يتناول عموم الإنسان، فإني سأجتهد أن يكون أسلوب تعبيري ملائماً لجميع الأمم، بل إني، إذْ أتناسى الأزمان

= وبالخصوص العلوم النيوتونية المهيمنة) يركب روسو نموذجاً إبستيمياً للطبيعة يكمن صدقه في مثالبته القصوى ذات المنحى الرياضي الميكانيكي (Idéalité mathémathique)، ومنه ينطلق ليعيد بناء تاريخ الإنسان الكلي. فإذْ لم يطابق هذا التاريخ الشرطي حالةً بعينها من جهة المضمون، فإنه يطابق، معيارياً، جميع الحالات مطابقة أداة القيس موضوع القيس. ومن المفارقة أن التاريخ النظري، أو الفلسفي، الخالص (نفي جميع الوقائع!) لا يكتسب كل دلالته ومعناه إلا لأنه لا يأبه للتاريخ الحادث، فهل الصدقُ مقصورٌ على الكلي مقابل الجزئي، والعقلي مقابل الحدثي، والكينوني مقابل الصّيروري، والقانوني مقابل الواقعي ؟ واضح أن جواب روسو بالإثبات، لذلك فلبس مصادفة أن يعنون روسو كتابه بـ **الخطاب** (*Discours*)، أي القول المستدل عليه بالعقل، في عصر صار يتأفف من الخطابات، عصر النقد الميّال إلى صيغ للكتابة مغايرة للمألوف كأن يعتمد فن «المحاورة» و«المراسلة» و«النزهة» و«الأفكار» و«الشكوك» و«النقد»، بل و«الأحلام»، وكلها عناصر تقويض للبنيان الفلسفي التقليدي ولمبدأ الخطاب والنسق كما جرت العادة في الفلسفات الميتافزيقية الكبرى (ديكارت، سبينوزا، لايبنتز). من هذا المنظور كان روسو متوحداً وفيلسوفاً في فرنسا. أما المفارقة فتكمن في أن روسو، وهو ناقد الفلسفة والخصم العنيد لفلاسفة عصره بالخصوص، يعيد إنتاج النسق والخطاب ويبعث الحياة في الفلسفة في الوقت الذي لم يكن أحد يدري هل أن النقد الشكوكي الراديكالي الهيومي كان يحييها أم كان يميتها، وقبيل أن يعيد كَنْت تشييد معمارها العظيم بألمانيا.

القسم الأول

والأمكنة، وإذ لا أفكّر إلاّ بالناس الذين أخاطبهم، سأفترض نفسي في مدرسة أثينا أُعيد تلاوة دروس شيوخي، متخذاً أمثال أفلاطون وكزينوقراط[5] حكاماً في ما أقول، والجنس البشري جمهوراً من المنصتين.

فيا أيّها الإنسان، كائناً ما كان الإقليم الذي أنت منه، وأياً كانت آراؤك، أنصت إليّ سمعاً: هذا تاريخك كما خلتُني أقرأه لا في كتب أمثالك وهم من الكاذبين، بل في الطبيعة التي لا تكذب أبداً. كلّ ما سيكون من لَدُن الطبيعة سيكون صادقاً. ولن يكون في خطابي من الغلط إلاّ بقدر ما قد يخالطه شيء من عندي بلا قصد. والأزمان التي سأتكلّم عنها بعيدةٌ جدّ البعد. فلكم تغيّرت أيّها الإنسان عمّا كنته! ما سأصفه لك إنما هو، إذا جازت العبارة، حياة نوعك البشري وفق الصفات التي تلقيتها، ثم أفسدتْها تربيتُك وعاداتك، ولكن دون أن تتمكن من تدميرها. إني أحسّ أنَّ هناك سنّاً يريد الإنسان المردُ أن يتوقف عندها؛ ولك أنت أن تبحث عن السن التي قد تودّ لو توقَّف عندها نوعُك. وإذْ ساءتك حالتك، فربما ودِدْت لو تتراجع القهقرى متعللاً بأسباب تنذر خلَفك الشقي بمزيد من الاستياء! ألا إنّ هذا الشعور ليُعدّ ثناءً على أجدادك الأوّلين، وانتقاداً لمعاصريك، وجزعاً للذين كُتب عليهم الشقاء بأن يعيشوا بعدك!

(5) كزينوقراط (Xénocrate) توفي حوالي 345 ق. م.، ثاني من رأس الأكاديمية الأفلاطونية بعد أسبيزوبوس ابن أخ أفلاطون.

كائناً ما كانتْ أهميةُ النظر في الإنسان منذ أصله، وتفحّصُه، إنْ صحت العبارة، وهو مارال برعماً في أولى أكمام النوع البشري لىحكم في حالته الطبيعية حكماً صائباً، فإني لن أتقفّى البتة تنظيم هيئته عبر تطوراته المتلاحقة؛ ولن أترصد في الجهار الحيوانيّ ما كان على الأرجح يكُونُه الإنسان في البدء حتى يصير، في النهاية، ما الذي هو؛ لن أتفحص ما إذا كانت أظفار الإنسان المستطيلة في أوّلَ أمرها مخالب عقُفاً، على ما ذهب إليه أرسطو؛ أو ما إذا لم يكن أشعر كمثل الدبّ، وما إذا لم تكن نظراته المتجهة صوب الأرض حيىما يدب على أربع أرجل[1]، نظراته المنعكفة في أفق لا يمتدّ إلى أبعد من بضع خُطى ـ ما لم تكن ـ ترسم في آن واحد طابع أفكاره وحدودها. إني لا أستطيع أن أبدي بهذا الصدد غير افتراضات مبهمة وخيالية أو تكاد، فإن علم التشريح المقارن لم يتقدم بعدُ إلا القليل الأقلُ، وملاحظات علماء الطبيعة لا تزال لا يقينية إلى حدّ كبير، وذاك ما لا يجوّز لنا أن نقيم على أسس كهذه قاعدةً يُبنى عليها استدلال عقلي متين. وهكذا من غير رجوع إلى ما نحورتنا من

(1) انظر تعليق روسو III، ص 162

معارف خارقة للطبيعة حول هذه النقطة، وبدون حسبان حساب للتغييرات التي لزم أن تطرأ على تكَوُن الإنسان الداخلي والخارجي على حد سواء، تغييرات تجري بقدر ما يروّض الإنسان أعضاءه على استعمالات جديدة وما يتغذّى من أطعمة جديدة، فإني لمُفترضٌ الإنسان متشاكل الهيئةِ في كلّ الأزمان على نحو ما أشاهده اليوم ماشياً على رجلين، ومستعملاً يديه كما نستعمل نحن أيدينا، ومجيلاً أنظاره في جميع أنحاء الطبيعة، ومقدّراً بعينيه امتداد السماء الشاسع.

فإذا ما جُرّد هذا الكائن، وهو على تكوينه ذاك، من جميع الهبات الخارقة للطبيعة التي أمكنه أن يتلقاها، ومن جميع الملكات المصطنعة التي لم يستطع اكتسابها إلاّ بتقدمات استغرقت طويلاً؛ وصفوة القول، إذا نظرنا إليه كما وجب أن يكون ما إن خرج من لدن الطبيعة، رأيناه حيواناً قوّته تقل عن قوة بعض الحيوانات، ورشاقته تقل عن رشاقة بعضها الآخر، ولكن إذا اعتبرنا جملة ما فيه وجدناه أجدى الحيوانات كلّها وأصلحها تكويناً.

ها إنني أراه قاعداً تحت شجرة بلّوط، ناقعاً عطشه من أوّل جدول ماء، واجداً سريراً لنومه عند جذع شجرة أمدّته بوجبة طعام، وهكذا إذا بجميع حاجاته قد قُضيتْ. فأما الأرض المتروكة لخصبها الطبيعيّ والتي تغطيها غابات شاسعة لم تبترها الفأس، فتبسط في كلّ خطوة مخازنَ ومآويَ[2] لحيوانات من كل نوع؛ وأما البشر فأشتات بينها يراقبون ويقلّدون صنعها ليرتفعوا هكذا حتّى غريزة البهائم، عدا أنْ ليس لكلّ نوع حيوانٍ من مزيّة سوى غريزته المخصوصة عليه، بينما الإنسان، وهو المعدوم ربما من أي غريزة تخصّه، فمزيته أنه يحصّل جميع الغرائز بالكسب، وهكذا يقتات بأغلب الأغذية

(2) انظر تعليق روسو IV، ص 165.

المتنوعة[3] مما تتقاسمه سائر الحيوانات الأخرى، فإذ بالإنسان يجد معاشه هكذا بأيسر منال مما يجوز لكل واحد من الحيوان.

أمّا والبشر قد تعوّدوا منذ الطفولة تقلّباتِ الهواء وقسوةَ الفصول وتروّضوا على التعب، أما وهم مضطرّون إلى الدفاع عن أنفسهم وعن طرائدهم من الوحوش الأخرى الضارية أو إلى الإفلات منها عدْواً، فلقد اكتسبوا هيئة منيعة منزهة أو تكاد عن الاستحالة والمغايرة: فالأبناء يخرجون إلى الدنيا حاملين إليها بُنية آبائهم الجيّدة؛ ثمَّ إنّهم، إذْ يقومون بتقويتها بالتمرينات نفسها التي أنتجتها، يكتسبون كلّ العنفوان القادر عليه الجنس البشريّ. وإنّ الطبيعة لتصنع بهم، على وجه الدقة والضبط، ما كان يصنعه قانون إسبارطة مع أبناء المواطنين، كأنْ تجعل ذوي البنية الحسنة أقوياء ومنيعين، وتُهلك الآخرين، فتخالف بهذا مجتمعاتنا وفيها تُقتّل الدولة الأطفال قبل مولدهم، دون تمييز، بجعل [وجودهم] فاحش التكلفة على الآباء.

وإذْ كان جسد الإنسان المتوحش هو الأداة الوحيدة التي له دراية بها، استخدمه لأغراض متنوّعة تعجز أجسامنا عن القيام بها لانصرافها عن ممارسة التمرينات؛ وعملنا هو ما ينتزع منّا القوّة والرشاقة اللتين كانت الضرورة تُكره ذلك المتوحّش على اكتسابهما. ولو كان لديه فأس أفَكان يقوى على أن يقطع بمعصمه أغصاناً شديدة الصلابة؟ ولو كان يملك مقلاعاً أفَكان يقذف بيده حجراً بمنتهى الشدّة؟ ولو كان لديه سُلّم أفَكان يتسلّق الشجرة بخفّة؟ ولو كان يملك جواداً أفكان سبّاقاً؟ هب الإنسان المتحضّر وقتاً لحشد مختلف آلاته من حوله، لا شكّ أنّه يسهل عليه التغلّب على الإنسان المتوحّش؛ ولكنّك إذا أردت أن تشهد قتالاً على مزيد من التفاوت

(3) انظر تعليق روسو V، ص 167

ضع الرجُليْن وجهاً لوجه وهما عاريان، فلا تلبث أن ترى السّبْق الذي يكسبه من كانت جميع قواه في متناوله دائماً، دائم الأهبة لمواجهة الحوادث، حاملاً دائماً كيانَه معه برمّته ـ لو جاز هذا التعبير[4].

يزعم هوبس أن الإنسان مطبوع على البسالة والإقدام، دأبُه الهجوم والقتال. ولكن هناك فيلسوف مشهور يذهب خلاف ذلك، ويلقى تأييد كامبرلان[5] وبوفيندورف[6]، فهو يعتقد أنّه ما من كائنٍ أشدّ تهيّباً من الإنسان، في حالة الطبيعة، تراه مرتجعاً دائماً، وعلى أهبة الفرار لدى أول حسيس يطرق أذنيه أو أبسط حركة يتبينها. وكذلك قد يكون الشأن حيال الأشياء التي لا يعرفها؛ ولن أشكّ في أنّ الفزع يأخذه من كل المشاهد الجديدة التي تعرض له كلّما امتنع عليه التمييز بين الخير والشرّ الفيزيقيّين [الجسمانيّيْن] المفترضُ ارتقابُهما من تلك المشاهد، أو الموازنة بين قواه وبين الأخطار التي تهدّده؛ وهي ظروف نادرة في حالة الطبيعة حيث كلّ شيء يجري مجرىً متشاكلاً منتظماً، وحيث وجه الأرض لا تطرأ له تغيرّات شديدة مباغتة ومستمرة، تلك التي تسبّبها له أهواء وتقلبات الشعوب المجتمعة[7]. لكنّ الإنسان المتوحّش ـ إذْ عاش شتيتاً بين الحيوانات، وإذ وجد نفسه منذ زمن مبكر في حالة من يستطيع أن يُضاهيها ـ لم يلبث أن أقام هذه الموازنة، حتى إذا آنس من نفسه أنه يفوق الحيوانات لباقةً وسعة جبلة، وإنْ يكن دونها قوّة، تعلّم ألاّ يعود إلى سابق خوفه منها: ضعوا وجهاً لوجه دُبّا أو ذئباً وإنساناً متوحّشاً خفيف الحركة شجاعاً ككل المتوحّشين وسلّحوه بحجارة أو بعصاً صلبة، تروا أنّ الخطر سيكون متساوياً بينهما على الأقلّ، وأنّ تلك الوحوشُ الضارية، وهي التي لا يميل بعضها إلى مهاجمة بعض، لن تهاجم الإنسان عن طيب خاطر وذلك لتحقُّقها، بعد عدة تجارب متشابهة، أنّه مساوٍ لها في الضراوة تماماً. أما موقف الإنسان من الحيوانات التي لها من القوة ما يفوق ما له من براعة فهو عين الموقف الذي تكون فيه سائر أنواع الحيوانات الأخرى الأكثر ضعفاً والتي تظل مع ذلك قادرة على حفظ بقائها؛ ثمّ إنّ للإنسان من المزايا ما ليس لتلك الأنواع، فإذْ هو لا يقل عنها سرعة في العدْو، وإذْ له فوق الأشجار ملجأ أمين، كان برمامه قبول المقابلة ورفضها، خيار الكرّ والفرّ. رد على ذلك أنه ليس من طبع الحيوان، على ما يظهر، أن يحارب الإنسان اللهم إلا في حالة دفاع عن النفس أو جوع بلغ أقصاه؛ ولا من طبعه أيضاً أن يعامله بمشاعر النفور العنيفة تلكَ التي كأنها تنبئ بأن نوعاً من الحيوان قد قضت الطبيعة بأن يكون طعاماً للآخر.

(4) انظر تعليق روسو VI، ص 168

(5) كانبرلان (Cumberland) توفي عام 1718، فيلسوف أخلاقي إنجليري، كتب في القانون الطبيعي وقال ضد هوبس بوجود أخلاق وبنواميس حقوقية في الحالة الطبيعية، وهو ما يعترض عليه روسو

(6) بوفيندورف (Pufendorf) توفي عام 1694، من كبار فقهاء القانون المحدثين. ألّف **في حق الطبيعة وفي القانون الدولي** (1672)، وهو من القائلين بأن الإنسان مدني بطبعه، ولذا يقف روسو على طرف نقيض معه بصدد هذا.

(7) لا يفوتنا هنا التنبيه إلى المنظور الإيكولوجي (البيئي) الذي كان روسو سباقاً إليه. =

= إن ما يطوره روسو من اعتراضات وجودية وأخلاقية على التقنية بما هي تدمير لنسق العيش الطبيعي لا يجوز اعتباره رجعياً في عصر التنوير، فطريقة حجاجه تدل على أنه قد فطن لمسائل بعيدة الغور في علاقة الثقافة والتقنية بالطبيعة لم يفطن لها الفكر وتدبير العيش إلا في وقتنا هذا، وبالخصوص في مجال الطاقة وتنمية قوى الإنتاج المادية على حساب المحيط والتنمية المستدامة (انظر آخر هذا الكتاب تعليقات روسو، التعليق رقم IV والتعليق رقم IX). أبداً الفلسفةُ ليست لغواً!

هذه هي بلا شكّ الأسباب التي لأجلها لا يكترث الزنوج ولا المتوحشون للحيوانات المفترسة التي يصادفونها في الغابات. يعيش سكان الكرايبيب في فنزويلا، على وجه خاصّ، في مأمن تامّ منها ودون أقلّ محذور. يخبرنا فرانسوا كوريال[8] بصدد هذا قائلاً إنَّ هؤلاء المتوحّشين لا يترددون في المخاطرة بأنفسهم عراةً وسط الغابات، لا يحملون من السلاح إلاّ أقواساً وسهاماً؛ ومع ذلك لم نسمع قطُّ أنّ أحدهم قد افترسته تلك الوحوش.

غير أنَ للإنسان أعداء أشدّ هولاً من تلك الوحوش، ولكن ليست له ذات الوسائل لحماية نفسه منها، وهي العاهات الطبيعيّة كالطفولة والشيخوخة والأمراض على اختلاف أنواعها، وفيها أدلة محزنة عن ضعفنا. أما الأولى والثانية فتشترك فيهما جميع الحيوانات؛ في حين أن الثالثة حكر على الإنسان الذي يحيا في المجتمع، على وجه رئيس؛ بل إني ألاحظ في شأن الطفولة أنّ الأمّ إذْ تحمل وليدَها معها إلى كلّ مكان، يسهل عليها أن تغذيه أكثر مما تفعل إناث الحيوانات التي تضطر إلى السير ذهاباً وإياباً بلا انقطاع وبمزيد من المشقّة إلى مكان ما لتلتمس أقواته، ثمَّ إلى آخر لتطعم صغارها أو ترضعها. صحيح أنّه إذا هلكت المرأة تعرّض الطفل للهلاك معها؛ ولكنّ هذا الخطر مشترك بين كثرة كثيرة من الأنواع

(8) فرانسوا كوريال، لا نكاد نعرف عنه شيئاً عدا أنه إسباني الأصل وأنه توفي في سنة 1708 تقريباً؛ وهو، على ما يبدو، رحالة وصاحب كتاب **أسفار إلى الهند الغربية** ترجم إلى الهولندية سنة 1722 وتزعم النسخة الفرنسية الصادرة عام 1772 أنها ترجمة عن أصل إسباني مفقود. أما شخصية المؤلف فمشكوك في وجودها أصلاً؛ ربما يكون اسم كوريال اسماً مستعاراً وفق ما جاء في النبذة الوحيدة عن حياته مما أمكننا مراجعته *Nouvelle biographie générale depuis les temps les plus reculés jusqu' à nos jours, avec les renseignements bibliographiques et l'indication des sources à consulter*, 46 vols. (Paris: Firmin Didot frères, fils et cie, 1853-1866), vol. 11

الأخرى التي لا تقوى صغارُها على التماس أقواتها قبل زمن طويل. وإذا كان عهد الطفولة أطول بيننا نحن البشر فعمرنا أيضاً أطول، وهكذا تظل جميع الأمور متكافئة تقريباً في هذه النقطة[9]، والحال أن هناك قواعد أخرى حول ديمومة الطور الأول من العمر وعدد الأولاد[10]، مما لا يدخل في صلب موضوعي هذا. وأما المسنّون منهم ممّن يقلّ عملهم وعرقهم، فتنقص حاجاتهم إلى الطعام وتضعف مقدرتهم على الحصول عليه؛ لكن والحال أن حياتهم المتوحشة تبعد عنهم النقرس والروماتزم، وأن الشيخوخة هي أقل المكاره جميعها قابليةً للتخفيف عنها بالعلاجات الإنسانية، فإن المسنين يأفلون في آخر أمرهم من دون أن يفطن أحدٌ إلى أنهم كفّوا عن الوجود، ومن دون أن يفطنوا هم أنفسهم إلى ذلك.

وأمّا من حيث الأمراض، فلن أكرّر أبداً الأقوال الخاطئة والتي لا طائل من ورائها مما يردده الأصحاء من الناس ضدّ الطبّ، ولكنّني أسأل إنْ كان هناك من شاهد قوي يجيز لنا أن نستنتج أنّ متوسّط عمر الإنسان يكون أقصر في البلاد التي تهمل الطبّ إهمالاً تاماً منه في البلاد التي تعتني به جدّ العناية؟ وكيف يمكن لهذا الأمر أن يكون إذا نحن جلبنا على أنفسنا من الآفات أكثر مما يستطيع الطبّ أن يوفّره لنا من أدوية؟ فأقصى التفاوت في طريقة العيش، والإفراط في الدعة والسكون عند بعض البشر أو الإفراط في العمل عند آخرين، واليسر الذي به تُستثارُ اشتهاءاتنا وتشوقنا للملذات الحسية وإشباعها، وشره الأغنياء إلى أطعمة منتقاة ببالغ العناية تغذيهم بعصارات باعثة للحرارة ومسببة لعسر الهضم، وسوء غذاء

(9) انظر تعليق روسو VII، ص 170.

(10) انظر تعليق روسو VIII، ص 171.

الفقراء، بل وطول حرمانهم القوت أو ارتماؤهم عليه عند سنوح الفرص يحشون به معدهم حشواً بمزيد من الشراهة، وتنوّع ضروب الشطط، وفورات الأهواء العارمة، وإنهاك الروح واستنفاد قواه، والأحزان والهموم التي لا عداد لها والتي يحسّها البشر في جميع الأحوال فتحزّ في النفوس حزّاً دائماً، إنما كلّ ذلك دليل شؤم على أنّ الآفات التي تحل بنا من صنع أيدينا، وأنّه في استطاعتنا أن نجتنبها كلّها تقريباً لو أنّنا احتفظنا بطريقة في العيش بسيطة ومنتظمة، بحالة من التوحّد، تلك التي توجبها الطبيعة. وإذ قدّرت لنا هذه الطبيعة أن نكون معافين من العلل، فإني أكاد أجترئ على القول إنّ **حالة التفكير حالة تُضادُّ الطبيعة، وإن الإنسان الذي يتأمل [بعقله] حيوان فاسد**[11]. وإذا فكّرنا في البنية السليمة التي للمتوحشين،

(11) عبارة أسالت حبراً كثيراً بدايةً، في عصر روسو، من الأنسيكلوبيديين، و«حزب الفلاسفة» وعلى رأسهم شيخهم الأكبر فولتير لقد رأى في روسو لا معادياً للتقدم وحسب وإنما خصماً لهم شاذاً وخطيراً أيضاً، فهو من ناحية ليس من حزب اللاهوتيين، بل واضطهدته السلط الدينية والسياسية في كل مكان حل فيه أكثر مما اضطهدهم، وهو من ناحية أخرى ذو برنامج مارق عن العقلانية وعن المشروع التنويري برمته. والحق أن روسو يذهب بعيداً في الظنّة (الارتياب) ما من مؤسسة إنسانية إلا وتكون خلافية ومحتملة للضدية. لا وجود لواقعة «خام» ومحايدة وإنما هي ملتقى لتأويلات متنازعة لا وفقاً لدرجة المعرفة بل وفقاً للموقع الاجتماعي أولاً وقبل كل شيء. وإذا كان التقدم أثرا للعقل فإنه ليس خطياً كما تذهب إلى ذلك أيديولوجيا التنوير وإنما هو جدلي في جوهره الصعود هبوط من بعض الوجوه الجوهرية، في هذا الخطاب الثاني يقلل روسو من غلواء إدانته العلوم التي ساقها في خطابه الأول، ونعني **خطاب في العلوم والفنون** (1750)، وكم من صيغة **في** الخطاب الثاني (1755) الذي نحن بصدده تبوح بسمو العقل وبتعلق المصير الإنساني الحق بالعقل لولا ما فعلته المؤسسة الاستبدادية من فضائع. ويشتمل التعليق IX (التاسع) في آخر هذا الكتاب على مقطع بليغ يلقي مزيداً من الضوء على موقف روسو الجدلي من العقل والتقدم والمدنية، ومما جاء فيه «أيجب إذاً أن تُهدم المجتمعات [.] وأن نعود الى العيش في الغابات مع الدببة؟ هذه نتيجة أستخلصها من النهج الذي يسلكه خصومي، وأفضّل أن أسبقهم إليه على أن أدع لهم عار استخلاصه. [.] وأنتم من تستطيعون أن تتركوا وسط المدن مكتسباتكم المشؤومة، =

باستثناء أولئك الذين لم تستفسدهم بمشروباتنا الروحية القوية، وإذا ما علمنا أنهم لا يكادون يعرفون أمراضاً عدا الجروح والهرم، ترجّح عندنا الرأيُ أنّ من المُيسّر أن نضع تاريخ الأمراض البشريّة نتتبع تاريخ المجتمعات المدنيّة؛ وهذا هو بالأحرى رأي أفلاطون وقد بناه على أن بعض الأدوية التي استعملها بوداليير وماكون[12] أو وافقا عليها في حصار طروادة، قد هيّجت شتّى الأمراض التي لم يكن قد

= ونفوسكم القلقة، وقلوبكم الفاسدة، ورغائبكم الجامحة، الأمر بين أيديكم فهيّا استعيدوا براءتكم الأولى ذات الأصل القديم؛ اذهبوا الى الغابات ليغيب عنكم مرأى وذكرى الجرائم التي يأتيها معاصروكم، ولا تخشوا أن ينحطّ نوعكم البشري إذا لزمه أن يعطّل أنوار معارفه حتى يبطل رذائله. وأمّا أمثالي من البشر الذين هدمت شهواتهم بساطتهم الأصلية إلى الأبد، والذين أصبحوا لا يقوون على أن يقتاتوا بالأعشاب والبلّوط، ولا أن يستغنوا عن القوانين والرؤساء، والذين تشرفوا بأن تلقّوا دروساً خارقة للطبيعة في شخص أبيهم الأوّل، والذين يرون في القصد من إعطاء الأفعال الإنسانيّة كُنْهًا أخلاقياً لم تكتسبه منذ أمد طويل سبباً لوجود تعليم خليّ من القيمة في ذاته ولا يقبل التفسير في أي نسق آخر سواه» وفي رده الساخر على فولتير يوضح روسو مفارقاته بأسلوب يذكر بجنس البيوغرافيا الذاتية «ثمة في تقدم الأشياء روابط خفية لا يتبينها العامي ولكنها لا تخفى قط على عين الحكيم إذا أراد أن يتأملها [.]. ليس العلماء ولا الشعراء هم الذين سببوا مصائب روما وجرائم الرومانيين ولكن لولا السم البطيء والمدسوس الذي كان ينخر شيئاً فشيئاً أعتى حكومة ذكرها التاريخ لما وجد قط شيشرون ولوكراتوس وساليستوس ولما كتبوا قط [.] ولكن يأتي وقت يبلغ فيه المكروه حداً تصبح معه الأسباب التي أوجدته ضرورية لمنع تفاقمه، لا بد من ترك النصل في الجرح خوفا من أن يلفظ الجريح أنفاسه عند نزع الحديد. أما بخصوصي أنا فلو اتبعت ميولاتي الأولى فما قرأت ولا كتبت لكنت بلا شك أسعد. ومع ذلك فلو أزيلت الآن صناعة الأدب من الوجود لحرمت من اللذة الوحيدة التي ما تزال باقية لي [.] فإني مدين لها بالقليل الذي أنا هو» أما في كتاب **العقد الاجتماعي** (1762) فإن العقل هو الذي يحول الإنسان من كائن بليد وضيق الأفق إلى كائن حر وشريف، شريطة إعادة التأسيس تلافياً لعواقب تاريخ المؤسسات الفاسدة.

(12) بوداليير (Podalyre) وماكون (Macaon): شخصيتان من الميثولوجيا الإغريقية، كانا طبيبين ماهرين أغاثا اليونانيين حين حصار طروادة. أشار إليهما أفلاطون في كتاب **الجمهورية** (الكتاب الثالث 405c-406a) في معرض حديثه عن الأمراض وعن أبيهما أسليبيوس.

عرفها البشر من قبل. وممّا نقله إلينا سيلس[13] أنّ الحمية، وهي التي صارت محتومة في أيامنا، لم يخترعها إلاّ أبقراط.

وإذْ قَلّت منابع العلل التي تلحق بالإنسان وهو في حالة الطبيعة،لم تكن له حاجة للأدوية تقريباً، وأقل من ذلك حاجة للأطباء. أما النوع الإنساني فليس، من هذه الجهة، في حال أسوأ من حال جميع الأنواع الأخرى، ومن الميسور أن نعرف من الصيّادين هل رأوا، في جولاتهم، كثيراً من الحيوانات السقيمة؛ فإن كثيراً منهم يعثرون على حيوانات أصيبت بجروح كاملة فاندملت جراحها على أكمل وجه، وأخرى أصيبت بكسور في العظام، بل في الأعضاء كذلك، ثمّ التحمت تلك الكسور ولا جرّاح لها سوى الوقت، ومن غير حمية سوى التزامها طريقة معيشتها العاديّة؛ ومع ذلك فقد شفيت شفاءً تاماً لأنّها لم تُعذَّب ببضع مضع، ولا سُمّمت بعقار، ولا أُنهكت قواها بصيام. وأخيراً، مهما بلغت عندنا فائدة الطبّ لما يكون تصريفه حسناً، فيقيناً أنَّ المتوحّش المريض والمتروك وحيداً لنفسه ـ وإنْ كان لا يأمل في خير إلا ما أتاه من الطبيعة ـ فهو، بالمقابل، لا يخشى بأساً إلاّ ما أتاه منها كذلك، وهذا ما يجعل حاله مفضّلة على حالنا.

فلنحذرْ إذاً أن نخلط بين الإنسان المتوحّش والبشر الذين نشاهدهم اليوم. إنَّ الطبيعة تعالج جميع الحيوانات المتروكة بإيثار عطوف كأنّنا به يدل على مدى غيرتها على هذا الحقّ، فالحصان والقطّ والثور وحتّى الحمار أكثرهنّ أطولُ قاماتٍ، وجميعهنّ أمتنُ بنيات وأوفر نشاطاً وقوّة وشجاعة في الغابات منهنّ في البيوت،

(13) سيلس (Celse) طبيب روماني من القرن الأول ميلادي شهد كتابه **في الطب** رواجاً كبيراً في عصر النهضة الأوروبية.

وإنهنّ يفقدن نصف هذه الصفات إذا هنّ أصبحن دواجن، وكأنَّ ما نبذله لهنّ من عناية في المعاملة والتغذية لا يؤول إلاّ إلى تهجينهنّ. كذا هو شأن الإنسان، فإذْ صار مدنياً ومستعبداً صار ضعيفاً رعديداً ومتذلّلاً، أما طريقته المائعة والمخنثة في العيش فتستكمل ما يصيب قوته وشجاعته من اضطراب. زد على ذلك أنه بالمقابلة بين شرط التوحش وشرط الدجون، يكون الفرق بين إنسان وإنسان أكبر بكثير من الفرق بين بهيمة وبهيمة، فإذْ أن الطبيعة قد عاملت الحيوان والإنسان معاملةً متساوية، فإنّ جميع أسباب الراحة التي يوفّرها الإنسان لنفسه والزائدة على ما يوفّره للحيوانات التي يدجنها إنما هي بالقدر نفسه أسباب خاصة تزيد في تفاقم فساده.

لم يكن العُرْيُ، إذاً، ولا انعدام المسكن، ولا الحرمان من جميع تلك الزوائد غير النافعة التي نظنها ضرورية جدّاً، شقاءً هائلاً بالنسبة إلى البشر الأوّلين ولا كانت، على الخصوص، عائقاً كبيراً جدّاً أمام حفظ بقائهم: فإنْ لم تكن جلودهم شُعْراً، لم تكن لهم بها حاجة البتة في البلاد الحارّة؛ وأما في البلاد الباردة فلم يلبثوا أن استولوا على جلود الحيوانات التي أخذوها بالغلبة؛ وإذا لم يكن لهم إلاّ رجلان للجري، فإنّ لهم يدين يتناولون بهما ما يحتاجون إليه، ويدافعون بهما عن أنفسهم. وربما يأخذ أولادهم في المشي متأخراً، ولكنّ الأمّهات يحملنهم بسهولة، وهي ميزة قد حُرمتْها إناث الحيوانات التي إذا طوردت اضطرّت إلى التخلّي عن صغارها، أو إلى تنظيم سيرها على سير هذه الصغار. وأخيراً، من الواضح أن أوّل إنسان اتخذ ملبساً أو مسكناً فقد خصّ نفسه، في هذا الشأن، بأشياء ضرورتها قليلة، والحال أنه كان، إلى تلك اللحظة، يعيش في غنى عنها، ولن نستطيع أن نفهم لِم لا يتحمّل إذْ أصبح رجلاً مكتملاً ما كان يتحمّله منذ طفولته، اللهم أن نفترض جملة من التوافقات

المريدة والحاصلة جرافاً بين الظروف، توافقات كان من الجائز جداً ألاّ تحدث. وهذا ما سأتولّى الكلام فيه في ما لحق.

ولما كان الإنسان المتوحّش يعيش منفرداً، متعطلاً، قريباً على الدوام من الحطر، وجب أن يحبّ النوم، ونومه هذا كان خفيفاً شأنه شأن الحيوان الذي إذْ يفكّر قليلاً ينام طوال الوقت الذي لا يفكّر فيه البتة، إذا جازت العبارة. أما وحفْظ بقائه الخاص هو مدعاة انهمامه الوحيد، لزم أن تكون أكثر ملكاته مراساً تلك التي غرضها الهجوم والدفاع، سواء لأجل قهر طريدته أو لأجل الاحتياط لألاّ يكون فريسة حيوان آخر. وبالعكس، نرى أنّ الأعضاء التي لا تتكامل إلاّ بالدّعة والمتعة الحسية وجب أن تظلّ في حالة من الحشونة تمنع لدى المتوحش كلّ أنواع الرقة، فإذا بحواسّه تنقسم بهذا الصدد إلى قسمين: اللمس والذوق ويكونان عنده في حال من الحشونة القصوى من جهة؛ والسمع والشمّ ويكونان في حال من اللطافة الكبرى، من أخرى. هذه هي حالة الحيوانيّة، على العموم، وهذه هي أيضاً حالة أكثر الشعوب المتوحّشة وفقَ تقارير الرحالة. ولذلك لا ينبغي أن ندهش من أنّ قبائل الهوتنتو من سكّان رأس الرجاء الصالح يكتشفون بالنظر المجرّد مراكب في عرض البحر من بُعْدٍ لا يراها فيه الهولنديون إلا بالنظارات؛ ولا أنّ متوحّشي أمريكا إذا كانوا يقتصّون أثر الإسبان يحسّون بهم مثلما تحسّ بشمّها أمهر الكلاب؛ كما أنه لا ينبغي أن ندهش من أنّ جميع هذه الأمم البربرية يتحمّل أهلوها العريَ بدون مشقّة ويشحذون أذواقهم بكثرة ما يتذوّقونه من الفلفل الحرّاق، ويشربون مسكرات الأوروبيّين كمثل ما يشربون الماء.

إني لم أنظر إلى حدّ هُنا إلاّ في الإنسان الفيزيقي، فلنحاولْ الآن أن ننظر فيه من الناحية الميتافيزيقية والأخلاقية.

فإنّي لا أرى في كلّ حيوان إلاّ آلة محكمة الصنع، وهبتْ لها

الطبيعة حواسّ لأجل تصريف نفسها بنفسها، ولأجل أن تتّقي، إلى حدٍّ معيّن، كلّ ما ينزع إلى تدميرها أو تعطيل عملها. وإنّي لأرى، على وجه الضبط، الأشياء نفسها في الآلة الإنسانية عدا فرقاً واحداً وهو أنّ الطبيعة تُجري بمفردها في الآلة البهيمية جميع أفعالها، على حين أنّ الإنسان يأتي أفعالَه بصفته فاعلاً حرّاً. البهيمة تقبل أو ترفض عن غريزة، والإنسان بمقتضى فعل حرّ؛ لذلك يمتنع على البهيمة أن تحيد عن القاعدة التي سُنَّت لها حتى ولو كان لها نفع في ذلك، بينما الإنسان ينحرف عنها ولو كان في ذلك ضرره غالباً. وقد تموت حمامة جوعاً بقرب من طبق مملوء بأطيب اللّحوم، كما قد يموت هرّ فوق كومة من الثمار أو الحبوب، مع أنّ كلاً منهما كان في استطاعته أن يقتات من الطعام الذي يأنفه لو فطن بأن يحاول التناول منه. وهكذا شأن البشر المنحلة أخلاقهم يستسلمون إلى الشطط الذي يسبّب لهم الحمّى والموت؛ وسببه أن الفكر يفسد الحواسّ وأنّ الإرادة تظلّ تتكلّم عندما تسكت الطبيعة.

كل حيوان له أفكار لأنّ له حواس؛ بل إنه يركّب أفكاره إلى حدٍّ معين؛ والإنسان لا يختلف عن البهيمة بهذا الصدد إلاّ اختلاف الأكثر عن الأقل، حتى إنّ بعض الفلاسفة قالوا بأن ما يوجد من فرق بين هذا الإنسان وذاك الإنسان أكبر من الفرق بين هذا الإنسان وتلك البهيمة. ولذلك فالتمييز النوعي الذي للإنسان بين سائر الحيوان لا يقيمه الذهن بقدر ما يصنعه كون الإنسان فاعلاً حرّاً[14]. إن الطبيعة لأمّارة على كل حيوان، وما على البهيمة إلاّ الطاعة؛ أما

(14) لا يتمثل همُّ روسو في إقصاء العقل وإنما في وضع مراتب للملكات الإنسانية في رأيه، خاصّةُ الإنسانية الأولى هي ملكة الإرادة لا ملكة الفهم والتصور. أما العقل فسيتغير استعماله من دون أن تتغير طبيعته، إذْ سيدفع به التنوير في اتجاه عملي (أخلاقي، سياسي، حقوقي). من هذه الزاوية الدقيقة يظل روسو قريباً من الفلاسفة.

الإنسان فيستشعر عين الانطباع، ولكنه يعي نفسه محيّراً بين الإذعان والمقاومة؛ وفي الوعي بهذه الحرية تتجلى روحانية النفس التي له: ذلك أن الفيريقا تفسّر، على نحو ما، التنظيم الميكانيكي الذي للحواس. أمّا القدرة المريدة أو قل القدرة على الاختيار فلا تنطوي إلا على أفعالٍ روحانيّة خالصة لا يمكن أن يشرح منها شيء بقوانين الميكانيكا.

ولكن إذا كانت المصاعب الحافّة بكل هذه المسائل تترك مثاراً للجدل حول هذا الفرق بين الإنسان والحيوان، هناك صفة نوعيّة جدّاً [خصوصية] تميز بينهما ولا يمكن أن تكون محل اعتراض، ألا وهي **ملكة التكامل** [التحسّن La faculté de se perfectionner]، وهي ملكة إنْ ساعدتها ظروف مواتية قامت بتنمية كل ما عداها من الملكات الواحدة تلو الأخرى، وهي كامنة فينا سواء في النوع أو في الفرد؛ بينما الفرد من الحيوان يكون بعد بضعة أشهر ما سيكونه كامل حياته، ويكون نوعه بعد ألف عام ما كانه منذ العام الأول من الألفيّة تلك. ولِمَ الإنسان وحده معرّض لأن يصير غبيّاً؟ أليس بذلك يعود إلى حالته البدائية، فبينما البهيمة ليس لها شيء كسبته ولا أيضاً شيئاً ستخسره وإنما هي دائمة على غريزتها أبداً، ألا نرى الإنسان، وقد خسر جراء الشيخوخة أو غيرها من العوارض جميع ما أكسبته إياه قابليّتُه للكمال[15] (Perfectibilité)، يتهاوى إلى أسفل من البهيمية

(15) هذا المفهوم من ركائز نسق هذا الخطاب الرئيسة، ومحرك فلسفة التاريخ لا في هذا الكتاب وحسب وإنما في مجمل فكر روسو ويعني استعداد الإنسان بالفطرة للتحسن والاستجادة ابتغاء للخير وكمال الصفات، والتدرج نحو الغاية القصوى حتى دون بلوغها وهي بالتالي قريبة جدا من التقدم، ولكنها تظل شديدة التباين من عديد الجهات، فالتقدم كمي بينما قابلية الكمال كيفية وأخلاقية، ولقد بينا ذلك في بحث مستقل، انظر Abdelaziz Labib, «De La Différence philosophique entre perfectibilité et progrès: Condorcet et Comte,» dans: *Auguste Comte et le positivisme, deux siècles après* (Tunis: Beït al-Hikma, 2000).

نفسها؟ ومن المحزن لنا أن نضطرّ إلى الإقرار بأن هذه الملكة المميزة للإنسان والتي لا حدود لها أو تكاد، إنما هي مصدر جميع شقاوات الإنسان وهي التي انتشلته، على امتداد الزمان، من ذلك الوضع الأصليّ الذي كان يصرف فيه أياماً هادئة وبريئة، وأنّ هذه الملكة هي التي جعلت ما يرشح به من أنوار وضلالات، من رذائل وفضائل، تتفتح مع مرّ القرون، فحولته بطول المدة إلى طاغية على نفسه وعلى الطبيعة[16]. وربما الأنكى والأمرّ اضطرارنا إلى أن نمدح وإلى أن ننعت بالإحسان ذلك الشخص الذي كان أوّل من أدخل في روع سكّان شواطئ نهر الأورينوك أن يثبتوا على صدغي كلّ ولد من أولادهم تينك اللوحتين اللتين تضمنان لهم، على الأقلّ، قسطاً من غباوتهم ومن سعادتهم الأصليّة.

إنّ الإنسان المتوحّش الذي أوكلت الطبيعة أمره إلى الغريزة وحدها، أو بالأحرى الذي ربما أعاضته عمّا يعوزه بملكات قادرة، أوّلاً، على أن تسدّ مسدّ ما يعوزه، ثمّ تسمو به، بعد ذلك، عالياً

أما فكرة قابلية الكمال في الإنسان فهي من اختراع الأنوار، ونعثر عليها في النصوص الكبرى (تورغو، كَنْت، روسو، كوندورسيه)، ومعها فكرة التقدم والحضارة والسعادة. وقيل إن اشتقاق كلمة Perfectiblité من وضع روسو نفسه في الخطاب الذي نحن بصدده (1755)، ولكن إذا كان روسو أول من نطق به وله، فإنا نعثر عليه في نص لتورغو منذ 1750 ولكم احترنا في نقل هذا المصطلح الروسوي إلى العربية حيرة شديدة طالت مدتها، وقلّبنا الأمر من وجوه عدة وعلى أوزان واشتقاقات كثيرة (تكمليّة، كمولية، مكمولية، اكتمالية، استكمالية، استجادية، إلخ) ولم نجد في الأخير سوى هذا المصطلح المركب من كلمتين، قابلية الكمال، وهو ذاته، لحسن الحظ، وارد في قاموس مجمع اللغة العربية بالقاهرة. للإيضاح، انظر الثبت التعريفي في هذا الكتاب.

(16) انظر تعليق روسو IX، ص 172

فوق هذه الملكات، سنراه يبتدئ بالوظائف الحيوانيّة[17] : إن أوّل حاله إنما أن يبصر وأن يشمّ، وهي حالٌ يشترك فيها مع سائر الحيوانات. وأما أن يريد وألاّ يريد، أو أن يرغب ويخشى، فذلك من العمليات الأولى وربما الوحيدة التي تؤديها النفس إلى أن تظهر ظروف جديدة تسبب في تطورات جديدة.

أيّ مذهب يذهب علماء الأخلاق، فإنّ الذهن الإنسانيّ مدين بالكثير للأهواء؛ والأهواء مدينة بالكثير للذهن، وهذا متفق عليه بالكلية، فإنما يتكامل عقلنا بنشاط أهوائنا؛ ولا نطلب المعرفة إلاّ لأنّنا نرغب في المتعة؛ وليس في الإمكان أن نفهم لم يتكلّف من لا رغبة له ولا خشية عناءَ الاستدلال بالعقل. والأهواء، بدورها، تستمدّ أصلها من حاجاتنا، وتستمدّ تقدمها من معارفنا، لأنّه ليس ممكنا أن نرغب في الأشياء أو أن نخشى منها إلاّ بحصول فكرتها لنا، أو بمحض اندفاع من اندفاعات الطبيعة. والإنسان المتوحّش، وهو المعدوم من كل ضروب الأنوار، لا يستشعر إلا أهواء من هذا النوع الأخير؛ ولا تتجاوز رغباته حدّ حاجاته العيريقية[18]، وكل ما يعرفه من الخيرات في الكون، إنما الغذاء والأنثى والراحة، وكل ما يخشاه من شرور، إنما الألم والجوع. وأما أني قلت «الألم» ولم أقل «الموت» فلأنّ الحيوان لن يعلم أبداً ما يعنيه الموت، فمعرفة الموت وأهواله واحدة من المكتسبات الأولى التي حصّلها الإنسان بابتعاده عن الشرط الحيوانيّ.

قد يكون من اليسير عليّ، لو دعتْ الضرورة، أن أؤيّد هذا الشعور بالوقائع، فأبيّن أن تقدّمات الذّهن لدى جميع الأمم كانت

(17) انظر تعليق روسو X، ص 182

(18) انظر تعليق روسو XI، ص 193

تجري على نسبة حاجات الشعوب وبمقدارها بالضبط، سواءً أكانت هذه الحاجات مستمدة من الطبيعة أم فرضتها أحوال خاصّة؛ ومن ثمّ تكون هذه التقدمات قد جرت على نسبة وبمقدار الأهواء التي تدعو إلى توفير تلك الحاجات. أجل ! يسهل عليّ أن أبين الصنائع والفنون في مصر وهي ناشئة ثم مزدهرة مع فيضان النيل؛ وأن أتتبّع تقدمها عند الإغريق حيث نراها تختمر وتنمو وترتفع نحو السماوات، بين رمال الأتيك وصخورها، دون أن تتمكن من مدّ جذورها في ضفاف الأوروتاس الخصيبة؛ أستطيع أن ألاحظ أنّ شعوب إقليم الشمال عموماً ما تكون أكثر عملاً ونشاطاً من شعوب إقليم الجنوب لأنّها أعجز منها عن الاستغناء عن العمل والنشاط، كما لو أنّ الطبيعة أرادت، على هذا النحو، أن تساوي بين الأشياء بأن تهب للعقول من الخصوبة ما تأباه على إقليم من الأرض.

وحتى لئن لم نستعن بشهادات التاريخ الملتبسة، فمن منّا لا يرى وكأنّ كلّ شيء يبعد عن الإنسان المتوحش ما يُسوّل له الكفَّ عن التوحش؟ إنّ خياله لا يرسم له شيئاً، وإنّ قلبه لا يطلب منه شيئاً؛ وحاجاته الضئيلة في متناول يده، وهو بعيد عن درجة المعارف الضرورية بعداً سحيقاً حتى ليمتنع عليه أن يكون له تبصّر ولا فضول. وأصبحت مشاهد الطبيعة لا تستوقف نظره، ولا هو يبالي بها لطول ألفته برؤيتها: فنظامها هو دائماً عين النظام، وثوراتها هي دائماً عين الثورات؛ وأما هو فليس له ذلك الروح الذي يندهش حتى من أعظم العجائب؛ ومن العبث أن نبحث لديه عن فلسفة يحتاج إليها الإنسان ليعرف كيف يلاحظ مرّة ما كان يراه من كل يوم. وأما نفسه التي لا يهزّها شيء فتنصرف فقط إلى شعوره بوجوده الحاضر، دونما أي تصور عن المستقبل مهما كان وشيكاً. ولا تكاد مقاصده، المحدودة كصبره، تمتدّ إلى أبعد من مدى نهاره. ولاتزال هكذا إلى اليوم درجة

تبصّر رجلِ الكاراييب . فهو يبيع صباحاً فراشه القطنيّ ويعود إلى شرائه في المساء وهو يبكي، لأنّه لم يتبصّر بحاجته إليه في الليلة القادمة.

وكلّما تأملنا في هذا الموضوع إلا وزادت، في نظرنا، المسافة التي تنقلنا من الإحساسات الخالصة إلى أولى المعارف البسيطة؛ ومن المحال أن ندرك كيف استطاع إنسان أن يقطع مثل هذه المرحلة الكبيرة بقواه وحدها، وبدون معونة التواصل، ومن غير واعز الضرورة. وكم من قرون ربّما مرت قبل أن يصبح في مقدور البشر أن يروا ناراً غير نار السماء؟ وكم من المصادفات المختلفة وجب أن تقع لكي تحصل لهم دراية بأكثر الاستعمالات شيوعاً لهذا العنصر؟ وكم من المرات تركوا النار تنطفئ قبل اكتساب فنّ إعادة توليدها؟ ألم يُدفن في كل مرّة سر من الأسرار مع صاحب الاكتشاف؟ بل وما رأينا في الزِّراعة، وهي الفنّ الذي يقتضي عملاً كثيراً، وتبصّراً كبيراً، ويرتبط بفنونٍ أخرى، ولا يمكن بكل يقين مزاولته إلاّ في مجتمع بدأ تكَوُّنه على الأقل، ولا تنحصر فائدته في أن نستخرج من الأرض أقواتاً قد تمدّنا بها من تلقاء نفسها، وإنما تتعدّاها إلى إكراه الأرض على إنتاج ما هو أوْأم لأذواقنا؟

ولكن لنفترض أنّ البشر تكاثروا إلى حدٍّ أصبحت معه الانتاجات الطبيعيّة غير كافية لإطعامهم ـ وهذا افتراض لو صحّ لدلّ على الميزات التي يجنيها البشر من العيش على هذه الطريقة ـ ولنفترض أيضاً أنّ أدوات الحراثة قد وقعت من السماء بين أيدي المتوحّشين، وهم بلا حدادة ولا ورش؛ وأنّهم تغلّبوا على الكراهية المقيتة التي لهم جميعاً ضدّ كل عمل متواصل؛ وأنّهم تعلّموا التبصّر مبكراً جداً بما سيطرأ لهم من حاجات؛ وأنّهم حزروا كيف يجب أن تُحرث الأرض وتُبذَر الحبوب وتُغرس الأشجار، واهتدوا إلى فنّ

طحن القمح وتخمير العنب، وأنّهم تعلموا جميع هذه الأشياء من الآلهة ـ إذ بغير هذا لا ندري كيف أمكنهم أن يتعلموها بأنفسهم؛ فإذا كان ذلك كذلك فما عساه يكون الإنسان الذي بلغ به الحمق حدّاً يرضى معه بأن يكلّف نفسه مشقّة زراعة حقل يستولي على غلّته أوّل عابر سبيل، أإنساناً كان أم حيواناً تطيب له هذه الغَلّة؟ وكيف يمكن أن يرضى أيّ إنسان بأن يقضي حياته هكذا منصرفاً إلى عمل شاقّ، وهو واثق أنّه لا ينال عنه مقابلاً مع اضطراره إليه؟ وقصارى القول: هل يمكن لهذا الوضع أن يدفع بالبشر إلى زراعة الأرض مادامت غير مقسّمة بينهم، أي ما لم تُلْغَ حالة الطبيعة تماماً؟

ولو شئنا أن نفترض وجود إنسان متوحّش بلغ من المهارة في فنّ التفكير ما يبلغه الفلاسفة، بل ولو جعلنا منه فيلسوفاً مثلهم فيكتشف بمفرده أجلّ الحقائق، ويتبع سلاسل من الاستدلالات المجردة غاية التجريد ليضع قواعد العدل والعقل المستنبطة عموماً من حبّ النظام، أو من إرادة خالقه المعلومة: وعلى الجملة، إذا نحن افترضنا أنّ له في قوى روحه من الذكاء ومن أنوار [المعرفة] ما يجب أن يكون له، ثمّ وجدنا لديه، في واقع أمره، بلادةً وثقلاً، فأيّ فائدة قد يجنيها النوع الإنساني من كلّ هذه الميتافيزيقا والحال أنه لا يمكن تداولها، وإنما تهلك بهلاك الفرد الذي ابتدعها؟ أيّ تقدم قد يبلغه الجنس البشريّ المشتّت في الغابات بين الحيوانات؟ وإلى أيّ حدّ يستطيع أن يتكامل البشر وأن يستنير بعضهم ببعض، والحال أنهم بلا سكن ثابت ولا حاجة لأحدهم بالآخر، فلا يكادون يتلاقون مدة الحياة إلاّ مرّة واحدة أو مرّتين دون أن يتعارفوا أو يتبادلوا الكلام؟

لنذكرنَّ كم من الأفكار نحن مدينون بها لاستعمال الكلام، وكم يمرّن النحو عمليات الفكر ويسهّلها؛ ولنذكر ما كلفنا أول اختراع

للألسنة من جهد جهيد ومن وقت لا ينتهي؛ ثم لمّا نربط تفكُّراتنا هذه بما تقدّم نقدر كم من ألوف القرون قد تعاقبت لكي تنمو متتابعةً العملياتُ التي يقدر على أدائها الروح الإنساني.

ولْيُؤذنْ لي أن أنظر حيناً في الإحراجات التي تحيط بأصل الألسنة، وقد كان في استطاعتي أن أقتصر هنا على ذكر البحوث التي قام بها الأب دو كوندياك[19] في هذا الصدد أو تكرارها، وهي تؤيّد رأيي تماماً، وربما هي أوّل ما أوحى اليَّ بالفكرة الأولى؛ ولكنْ يتّضح من الطريقة التي يحلّ بها هذا الفيلسوف الصعوبات التي أوجدها لنفسه حول أصل العلامات المستحدثة، أنّه قد افترض وجود ما أضعه أنا موضع سؤال، أي وجود ضرب من المجتمع قائم من قبل بين مخترعي اللغة. وإني أرى، إذ أُحيل القارئ على تفكُّرات كوندياك، وجوب إضافة تفكّراتي اليها، لأستعرض الصعوبات نفسها على هدي ما يناسب موضوعي. وأوّل صعوبة تمثل قبالتنا هو أن نتصور كيف صارت اللغات ضرورية، والحال أنه لم يكن بين البشر أيّ تخاطب ولا أيّ حاجة للتخاطب، فيكون من العسير أن ندرك ضرورة هذا الاختراع أو إمكان حدوثه لو لم يكن لازماً. وقد كنت أذهب إلى ما ذهب إليه كثيرون غيري من أنّ الألسنة وُلدتْ من المعاشرة العائلية بين الآباء والأمّهات والأولاد، ولكن هذا الحلّ لا يزيل الاعتراضات، فضلاً عن أنّه يجعلنا نخطئ مثل الذين، إذ هم يتفكّرون في حالة الطبيعة، ينقلون إليها آراء مستمدّةً من المجتمع،

(19) دو كوندياك (Condillac)، توفي عام 1780، من فلاسفة التنوير وأتباع لوك في فرنسا حيث يعتبر مؤسس المدرسة الحسّانية فيها (Sensualisme). عالج مشكلات اللغة والمنطق والمعرفة وهاجم الأنساق الميتافيزيقة التقليدية، له بالخصوص **رسالة في أصل المعارف الإنسانية** (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*) (1740) و**رسالة الإحساسات** (*Traité des sensations*) (1754).

فيرون دائماً الأسرة المجتمعة في مسكن واحد ويرون أفرادها محتفظين في ما بينهم بصلة قربى وثيقة ومستمرة كتلك التي نراها بيننا حيث تجمع بين أفراد الأسرة مصالح كثيرة مشتركة، مع أنّه لم يكن للبشر في تلك الحال البدائية منازل ولا أكواخ ولا أملاك من أيّ نوع كان، بل كان الفرد منهم يأوي حيث تتيح له المصادفة لمدّة ليلة واحدة. وكان الذكور والإناث يتزاوجون عرضاً بحسب المصادفة أو الفرصةُ أو الشهوة، من غير أن يكون الكلام ترجماناً ضرورياً للتعبير عن رغباتهم. وكانوا يفترقون بالسهولة نفسها التي بها يتلاقون[20]. وكانت الأمّ، في أوّل الأمر، ترضع أطفالها عن حاجة خاصة بها، ثمّ جعلتهم العادة أعزّاء لديها، وجعلتها تغذّيهم بعد ذلك لحاجتهم إلى هذا الغذاء. وكانوا اذا اكتسبوا من القوّة ما يستطيعون به التماس أقواتهم لا يلبثون أن يتركوا الأمّ نفسها. وأمّا إذ لم يكن لديهم وسيلة إلى التلاقي إلاّ أن يظلّوا مجتمعين، فقد كانوا إذا افترقوا ثمّ عادوا فتلاقوا لا يمكنهم أن يتعارفوا. ولك أن تلاحظ أيضاً أن الطفل لمّا كان ينبغي له أن يفصح عن جميع ما لديه من حاجات ـ أي إن له، بالنتيجة، من الأمور التي عليه أن يقولها لأمه أكثر مما عليها أن تقول له ـ وجب أن يقوم الطفل بأكبر نصيب من الاختراع، ووجب أن يكون اللسان الذي يستعمله من صنعه على الأغلب، ممّا يزيد في كثرة الألسنة بتكاثر الأفراد الذين يتكلمونها؛ وهو أمر تساعد عليه حياة التّهوام والتشرد التي لا تترك الوقت لأي لغة حتى تتقوّم وتترسخ. وأمّا القول بأنّ الأمّ تملي على الولد الكلمات التي يجب عليه استعمالها عندما يطلب منها شيء ما، فذلك ما يبيّن لنا كيف تُلقَّن الألسنة المتكونة من قبل، ولكنه لا يخبرنا البتة كيف تنشأ وتتشكل.

(20) انظر تعليق روسو XII، ص 193.

ولنفترض أنّنا قد تغلّبنا على هذه الصعوبة الأولى، فلنأخذ حيناً من الوقت لعبُور المدى الشاسع الذي لا بدّ منه بين حالة الطبيعة الخالصة وبين الحاجة إلى الألسن، ولنبحث، وقد اعتبرناها ضرورية[21]، كيف أمكن لها أن تبدأ وأن تستقرّ. هذه هي صعوبة أسوأ من السابقة لأنّ البشر إذا كانوا في حاجة إلى الكلام ليتعلّموا الفكْر، فإنّهم لأشدّ حاجة لمعرفة الفكْر لكي يجيدوا فنّ الكلام؛ وعندما نفهم كيف اتُخذتْ نبراتُ الصوت تراجمة اصطلاحيّة لأفكارنا، يبقى علينا أن نعرف ما هي التراجمة التي اتُخذتْ للتعبير عن الأفكار التي لا موضوعات حسية لها فلا يمكن أن نعبّر عنها لا بالإشارة ولا بالصوت. وهكذا بالكاد نقدر على تكوين افتراضات مقبولة حول ميلاد هذا الفن الذي به نبلّغ أفكارنا ونقيم تواصلاً بين الأذهان، وهو فن جليل لئن أصبح بعيداً عن أصله جدّ البعد فإن الفيلسوف يراه لايزال على بعد مسافة شاسعة من كماله. ولن نجد البتة إنسانا بالغاً من الجرأة ما بلغ يمكنه أن يقِن أنّه سيصل يوماً إلى مراده ولو أُوقفت من أجله تلك الثورات التي يأتي بها الزمان ضرورةً، ولو تخلصت المجامع العلمية من الأحكام المسبقة أو ألزمتها الصمت في حضرتها لتنشغل بهذا الموضوع الشائك لقرون كاملة لا تنقطع.

أما لغة الإنسان الأولى، اللغة الكليّة والفعّالة أكثر من سواها، والوحيدة التي كان الإنسان في حاجة إليها قبل أن يُضْطرّ إلى إقناع البشر المتجمّعين، فإنّما هي صراخ الطبيعة. فأما وهذا الصراخ لا يُنتزع إلا بضرب من الغريزة في المناسبات المستعجلة للاستغاثة على الأخطار الداهمة أو للتخفيف من المكاره العنيفة، فإنّه لم يكن جمَّ الاستعمال في الحياة العاديّة حيث تسود مشاعر أكثر اعتدالاً. ولمّا أخذت أفكار البشر تتّسع وتتكاثر، وقام بينهم تواصلٌ أوثق، بحثوا

(21) انظر تعليق روسو XIII، ص 199

عن علامات أكثر عدداً وعن تعبيرات أوسع؛ فزادوا في تعبير إمالات الأصوات وأتْبعوا ذلك بالإيماءات التي هي بطبيعتها أفصح تعبيراً، ومعناها ليس مشروطاً بتحديد سابق. نرى إذاً أنّ البشر كانوا يعبّرون بالإشارات عن الموضوعات المرئية والمتحرّكة، وكانوا يعبرون بالأصوات عمّا يقرع السمع منها. بيد أنه لمّا كانت الإشارة لا تدلّ إلاّ على الموضوعات الماثلة والميسور وصفها وعلى الأفعال المرئية؛ ولمّا لم تكن قابلة للاستعمال الكلّي لبطلان الفائدة منها بمجرد الظلمة أو بمجرد تدخل أحد الأجسام؛ ولمّا كانت تتطلب الانتباه أكثر مما تستثيره، فلقد ارتأى البشر أن يستعيضوا عنها بمخارج الأصوات لأنها أخصّ بتمثيل جميع الأفكار بما هي علامات مستحدثة حتى ولئن ليست لها العلاقة نفسها مع أفكار معينة؛ وهذه الاستعاضة لا يمكن أن تتم إلاّ برضاً مشترك بين البشر، وبطريقة يعسر عليهم أن يمارسوها لما كانت عليه أعضاؤهم الصلفة من عدم تمرين، وإنّما الأعسر أن نتصور وجود تلك الطريقة في حد ذاتها لأن الإجماع يجب تعليله، وهو ما يعني أنه ضروريّ أن يوجد الكلام من أجل إقرار استعمال الكلام.

ويتعيّن الحكم بأنّ الكلمات الأولى التي استعملها البشر كان لها في أذهانهم دلالات أوسع ممّا للكلمات التي تستعمل في الألسنة التي تمّ تكوينها، وأنّهم، إذ جهلوا تقسيم الخطاب في أجزائه الأساسيّة أعطوا، في البدء، كلّ كلمة الدلالة التي لعبارة بأكملها. ولمّا بدأوا بتمييز المسند إليه من المسند والفعل من الاسم، وهذا ممّا يُعدّ مجهوداً عقليّاً لا يستهان به، فإنّ الأسماء لم تكن، في أوّل الشأن، إلاّ أسماء أعلام، كما أنّ الصيغة المصدرية كانت الزمن الوحيد الذي تأتي عليه الأفعال؛ وأمّا الصفات فلم يتطور مفهومها إلاّ بمزيد من الصعوبة، لأنّ كلّ صفة هي لفظ مجرد، والتجريد عمليّة شاقّة غير طبيعيّة.

وفي بداية الأمر، سمّي كلُّ موضوع باسم خاص، دونما اعتبار للأجناس والأنواع التي لم يكن هؤلاء المؤسسون الأوائل في حال تمكّنهم من التمييز بينها؛ وجميع الأعيان المفردة تمثُل معزولة لأذهانهم كما هي في لوحة الطبيعة، فإذا كانت مثلاً إحدى شجرات البلّوط تسمّى «ألفاً»، فالبلّوطة الأخرى تسمّى «باءً» لأنّ أوّل فكرة يستخرجها المرء من شيئين أنّهما ليسا عين الشيء ولا بدّ، في أكثر الأحايين، من وقت طويل حتّى يُلاحظ ما هو مشترك بينهما. وهكذا فكلّما كانت المعارف محدودة ازداد معجم الألفاظ اتّساعاً. أما الارتباك المتأتي من ثبت الأسماء هذا بأكمله فلم يكن من الميسور رفعه· ذلك أنه لترتيب الكائنات تحت مسمّيات مشتركة وبحسب الجنس، لا بدّ من معرفة الخصائص والفروق، لا بدّ من ملاحظات وتعريفات، وأعني بهذا أنّه لا بدّ من تاريخ طبيعيّ ومن ميتافيزيقا، وذلك ما كان بعيد المنال على أهل ذاك العصر من البشر.

ومن جهة أُخرى نلاحظ أنّ الأفكار العامّة لا يمكن أن تلج إلى الذهن الاّ بالكلمات، ولا يدركها الفهم إلاّ بالعبارات. وهذا من الأسباب التي يتعذر معها على الحيوانات أن تكوّن أفكاراً كمثل هذه، ولا أن تكتسب **قابلية الكمال** أبداً. عندما ينتقل قرد من جوزة إلى أخرى، فهل يدور في خلدنا أن له فكرة عامّة عن هذا النوع من الثمر وأنّه يقارن مثاله الأصلي بذينك الفردين؟ كلا ولا ريب، لكن رؤية إحدى الجوزتين يردّ إلى ذاكرته الإحساسات التي تلقّاها من الأخرى؛ وعيناه، وقد طرأ عليهما ضرب من التعديل، تنبّهان ذوقه إلى التعديل الذي يوشك أن يطرأ عليه. كل فكرة عامّة إنما هي ذهنية خالصة، فإذا امتزج بها الخيال، ولو قليلاً، صارت للتوّ فكرة خصوصية. حاولْ أن ترسم في ذهنك صورة شجرة على وجه عامّ، فسيعجزك الأمر وستضطّر مرغماً أن تتصوّرها صغيرة أو كبيرة،

جرداء أو ملتفّة الأغصان، زاهرة اللون أو قاتمة؛ وإذا كان في مقدورك ألاّ ترى فيها إلاّ ما يوجد في كلّ شجرة، فإنّ هذه الصورة لن تكون شبيهة بالشجرة أيّاً كانت. والكائنات المجردة تجريداً خالصاً تدرك بالطريقة عينها فلا يجوز تصورها إلا بتوسل الخطاب. إنّ تعريف المثلّث، لا غير، يعطيك عنه الفكرة الحقّانية : حالما تتمثل مثلثاً واحداً في ذهنك وإلاّ وكان مثلثاً بعينه وليس آخر، ولا يمكنك ألاّ تجعل خطوطه خطوطاً محسوسة أو سطحه ملوناً. لا بدّ إذاً من صياغة جمل، ولا بدّ من الكلام للحصول على أفكار عامّة . لأنّه حالما تتوقف المخيّلة لا يسير الذهن إلاّ بمعونة الخطاب. فيتّضح من هذا أنّه إذا لم يستطع المؤسسون الأوائل أن يطلقوا أسماء إلاّ على الأفكار التي كانت لديهم من قبْل فإنّ أسماء الموضوع الأولى لم تكنْ قط إلاّ أسماء علم.

ولكنّ لمّا بدأ نحاتنا الجدد يوسّعون دائرة أفكارهم ويعمّمون كلماتهم ـ متوسلين في كل ذلك وسائل لا أدركها ـ فإن جهل المخترعين حصر هذا المنهج في حدود شديدة الضيق؛ ولمّا كانوا قبل ذلك قد جاوزوا الحدّ في الإكثار من أسماء الذوات، لقلّة معرفتهم بالأجناس والأنواع، فإنّهم، في ما بعد، لم يتواضعوا إلاّ على عدد قليل من الأنواع والأجناس لأنّهم لم ينظروا إلى الموجودات باعتبار كل الفروق بينها. فكان لا بدّ في سبيل التبحر في تلك التقسيمات من خبرة أوسع ومعلومات أتمّ ممّا لديهم، ومن بحث واجتهاد أكثر مما كانوا يرغبون في بذله. وإذا كنّا حتّى عصرنا هذا نكتشف كل يوم أنواعاً جديدة تستعصي على كل فنون الملاحظة التي لدينا، فكم إذاً من الأنواع قد غابت عن أنظار رجال يأخذون بمظاهر الأشياء فقط. وأمّا التصنيفات البدائية والمعاني العامّة فمن العبث أن نقول إنها قد خفيت أيضاً عليهم، فكيف لهم أن يتصوّروا

أو يفهموا كلمات مادّة وروح وجوهر وحال وشكل وحركة، والحال أن فهمها يعسر على فلاسفتنا مع طول مدة استعمالهم لها، وأنّ الأفكار التي تُقرن بهذه الكلمات كانت ميتافيريقة خالصة حتى أنهم ما كانوا ليعثروا على منوال يناسبها في الطبيعة؟

ها إني سأقف عند هذه الخطوات الأولى، ملتمساً من حكّامي أن يمكسوا عن القراءة لينظروا في اختراع أسماء الموضوع الفيريقية [الجسمانية]، أي في أسهل أقسام اللغة منالاً، هذا القسم الذي لا تزال أمامه طريق طويلة قبل أن يتوصّل إلى التعبير عن جميع أفكار البشر، والى اتحاد شكل ثابت يُعبّر به أمام الجمهور، ويحدث تأثيراً في المجتمع. وأطلب من حكّامي أن يفكّروا في ما كان لا بد منه من وقت ومعارف حتّى يُهتدى إلى الأعداد[22] والكلمات المجرّدة وأسماء الفعل وأزمنته والحروف والنحو ووصل الجمل والاستدلالات العقلية ومنطق الخطاب. أمّا أنا، وقد هالتني الصعوبات المتكاثرة واقتنعت بالحجة تقريباً بأنه من المحال أن تنشأ اللغات وتترسخ بوسائل إنسانية خالصة، فإني أدعُ لمن أراد أن يتبسّط في هذه المسألة الصعبة، وهي أيهما أوجب للآخر: أتراه المجتمع المتآلف قبلئذ أوجب لقيام الألسنة، أم الألسنة المستحدثة قبلئذ أوجب لإقامة المجتمع.

ومهما يكن من أمر هذه الأصول، فبالنظر إلى قلّة الجهد الذي بذلته الطبيعة للتقريب بين البشر بواسطة حاجات متبادلة بينهم أو لتيسير استعمال الكلام عندهم، نتبيّن على الأقل كيف أنّ هذه الطبيعة أهملت تأهيلهم للمدنية، وكيف أنها لم تسهم إلاّ قليلاً في ما بذلوه هم لإيجاد روابط هذا المجتمع. وواقع الأمر، إنه محال علينا

(22) انظر تعليق روسو XIV، ص 200.

أن نتصوّر لماذا في تلك الحالة الطبيعية يكون الإنسان أحوج للإنسان من قرد أو ذئب لشبيهه؛ وإذا سلمنا بوجود هذه الحاجة، لن نفهم الداعي الذي يلزم أحد البشر بقضاء حاجة الآخر؛ وإذا توفر الداعي، لن نفهم كيف يستطيعان وضع شروط الاتفاق. أنا أعلم أن بعضهم لا ينفك يردد على مسامعنا أنه لم يوجد شيء شقاؤه في مرارة شقاء الإنسان في تلك الحالة؛ فإذا كان صحيحاً ـ كما بينته بالدليل ـ أنّ الإنسان لم يكتسب الرغبة ولم تسنح له الفرصة ليخرج من حالة الطبيعة إلاّ بعد انقضاء قرون، فإنّ الواجب يقضي بأن نشكو الطبيعة لا الإنسان الذي أنشأته على هذا النحو. أما إنْ كنت أفهم معنى «الشقاء» فهي كلمة لا معنى لها، أو هي تدلّ على حرمان مؤلم وعلى عذاب الجسم أو النفس. غير أني أريد أن يُشرح لي نوع الشقاء الذي عند كائن حرّ مطمئن القلب صحيح الجسم، كما أودّ أن أسأل: أيّ الحياتين، المدنيّة أم الطبيعيّة، أميل لأن تصير عبئاً لا يطاق على من يعيشها؟ إنّنا لا نكاد نرى من حولنا إلاّ أناساً يتذمرون من وجودهم، وكثيرون منهم يحرمون أنفسهم هذا الوجود بقدر ما لهم منه؛ ولا يكاد تعاضد الشرائع الإلهيّة والبشريّة يكفي لوقف هذا الاضطراب الكبير. وأودّ أن أسأل أيضاً: من منّا سمع يوماً أنّ متوحّشاً في وضع حرية خطر على باله مجرّد التأفف من الحياة أو الانتحار؟ فلنحكم إذاً من غير كبرياء لنرى في أيّ الحياتين يستقرّ الشقاء الحقّاني! إنّما العكس سنرى! سنرى أن لا شيء أشقى من الإنسان المتوحش وقد صار مبهراً بأنوار [المعرفة]، ومعذباً بالأهواء، ومفكّراً في حالة تختلف عن حالته. لقد جعلت العناية الإلهية الملكات التي له بالقوة لا تنمو إلاّ بمناسبة مراسها لأجل ألاّ تأتي قبل أوانها فتكون رائدة على المطلوب أو عبئاً على الإنسان، ولا متأخرة على أوانها فتكون بلا جدوى عند حصول الحاجة إليها. كان الإنسان يجد في الغريزة وحدها كل ما كان لازماً للعيش في

الحالة الطبيعية، ولا يجد في العقل المهذّب إلاّ ما يفي بالعيش داخل المجتمع.

وإذْ لم يكن بين البشر، وهم في حالة الطبيعة، أي علاقة أخلاقية كائناً ما كان نوعها، ولا أي واجبات جرى بها العرف، فالظاهر أولاً أنه ليس ممكناً أن يكونوا أخياراً أو أشرارا، ولا أن تكون لديهم فضائل ولا رذائل، اللهم إلا أن نستعمل هاتين الكلمتين بمعنى فيزيقي فنعدّ رذيلةً ما في الفرد من صفات قد تصيب بقاءه بمكروه، ونعدّ فضائل الصفات التي يمكنها أن تساهم في حفظ بقائه؛ وأما في هذه الحالة فيجب أن نعتبر أفضل البشر من كان أقلّهم مقاومة لاندفاعات الطبيعة. ولكن يجدر بنا ـ من دون أن ننحرف عن المعنى المعهود ـ أن نعلّق الحكم الذي قد نصدره حول مثل هذا الوضع، وأن نحترس من أحكامنا المسبقة لكي نفحص ـ والميزان في يدنا ـ ما إذا كانت الفضائل بين البشر المتحضرين أكثر عدداً من الرذائل، وهل يوجد في فضائلهم من النفع أكثر مما يوجد في رذائلهم من الضرر؛ وهل أن في تقدم معارفهم استعاضةٌ كافية عن الشرور التي تصيب بعضهم من بعض كلّما زادت معرفتهم بالخير الذي يتوجب التعامل به بينهم؛ أم هلاّ يكونون أسعد حالاً لو كانوا في وضع لا يخشون فيه شرّاً ولا يرجون فيه خيراً من أحد بدل أن يكونوا مذعنين لتبعيّة كليّة وملزمين أنفسهم بانتظار تحصيل كلّ شيء ممّن لا يُلزمون أنفسهم بإعطائهم أيّ شيء.

ومع ذلك إيّانا أن نستنتج ما استنتجه هوبس عندما ذهب إلى أنّ الإنسان شرّير بطبعه مادام ليس لديه أيّ معنى عن الخيرية؛ وأنّه متصف بالرذيلة لأنه لا يعرف الفضيلة؛ وأنّه دائماً ما يمتنع عن إتيان المعونات لأشباهه من البشر لاعتقاده أنه غير مدين بها لهم؛ وأنّه يخيّل له، عن حماقة، أنّه المالك الوحيد للعالم أجمع بتعلّة ما يدّعيه

لنفسه، عن صواب، من حقّ في الأشياء التي يحتاج إليها. إنّ هوبس لعلى صوابٍ في ما رآه من نقص يشوب جميع التعريفات التي وضعها المحدثون للحقّ الطبيعيّ. ولكن النتائج التي يستخلصها من تعريفه تدلّ على أنّه ضمّنه معنى فيه من الخطأ ما لا يقل عمّا في غيره. عندما كان هذا المؤلِّف يفكّر مستدلاً على المبادئ التي يقرّرها، كان حرياً به أن يقول إن الحالة الطبيعية، وهي الحالة التي حرْصُنا فيها على حفظ بقائنا هو الأقلّ إضراراً بحفظ بقاء غيرنا، فإنّ هذه الحالة هي، بالنتيجة، الأصلح للسلام والأكثر ملاءمة للجنس البشريّ. بيد أن هوبس يذهب خلاف ذلك، ففي باب الحرص على حفظ البقاء الذي للإنسان المتوحّش، يقحم جزافاً الحاجة لإشباع كثير من الأهواء التي أنشأها المجتمع، والتي جعلت من الشرائع أمراً ضرورياً. ويرى هوبس في الشرّير طفلاً شديد البنية؛ فهل كان الإنسان المتوحّش طفلاً شديد البنية؟ فلو أنّا سلمنا لهوبس بذلك فما عساه يستنتج؟ سيستنتج أنّ هذا الإنسان لو كان تابعاً للآخرين في حال شدته بقدر ما يكون تابعاً لهم في حال ضعفه فيا هول شططه في كل ما يفعل: ستراه يضرب أمّه إذا تباطأت في إرضاعه، يقتل أحد إخوته الصغار خنقاً إذا أفسد عليه راحته، ويعضّ ساق أخ آخر إذا صدمه أو أقلقه. ولكن ههنا زعمان متناقضان كالقول بأن الإنسان في حالة الطبيعة شديد البنية وتابع في آن واحد؛ [والحق] أن الإنسان ضعيف عندما يكون تابعاً، ومتحرّر قبل أن يصير شديد البنية. ولم ير هوبس أنّ السبب نفسه الذي يزع المتوحّشين عن استعمال عقولهم ـ وهذا ما يزعمه علماء القانون عندنا ـ يزعهم، في الوقت عينه، عن سوء استعمال ملكاتهم على نحو ما يزعم هو بنفسه. وهكذا يمكننا القول بدقة بأنّ المتوحّشين ليسوا أشراراً لأنّهم لا يعرفون معنى أن يكونوا أخياراً فلا ازدهارُ الأنوار ولا وازعُ القانون يمنعان المتوحشين من فعل الشرّ، وإنما سكون الأهواء والبراءة من الرذيلة: «إن جهل

بعض الناس بالرذيلة أكثر نفعاً لهم من معرفة بعضهم الآخر بالفضيلة»[23].

فضلاً عن ذلك، هناك مبدأ آخر لم يفطن إليه هوبس، وهو المبدأ الذي مُنَّ به على الإنسان ليلطّف، في بعض الظروف، من ضراوة حبه الشخصي[24]، أو من رغبته في حفظ بقائه[25] حينما لم ينشأ لديه هذا الحب الشخصي بعدُ[26]؛ وإذْ كان ذلك كذلك، عدّل هذا المبدأ الحمية التي للإنسان من أجل طيب عيشه بما لديه من نفور فطريّ أن يرى شبيهاً له من بني آدم يتألّم. ولا أعتقد أنّ هناك أي تناقض أخشاه لمّا أسلّم للإنسان بالفضيلة الطبيعة الوحيدة التي لا

(23) «Tanto plus in illis proficit vitiorum ignoratio quam in his cognitio virtutis»

(24) يفصل روسو بين الحب الشخصي أو الحب الخاص وحب الذات، فأما الحب الشخصي (amour-propre) فهو تملّكي محمول على نفسه دون سواه، فلا موضوع له سوى العلاقة التملّكية التي للشخص بنفسه. إنه حب أعماه «ما له» فصار مصدر شقاق وتنازع داخل المجتمع. لذلك فإن حالة الطبيعة لم تشهد قط الحب الشخصي، وإنما هو مصطنع بالاجتماع لم ينشأ إلا ملازماً للملكية الخاصة سبباً ونتيجةً لها في الآن معاً. وأما حب الذات (Amour de soi) فهو من فطرة الإنسان الطبيعي، أي سابق على الاستئناس والمدنية، وملازم لغريزة حفظ بقاء الذات، فهو إذاً ضروري وكلي. وفي هذه الحال، لكأنّ حب الذات ترجمان أخلاقي عن ناموس طبيعي يأمر الإنسان بحفظ وجوده. ولمّا كان حفظ البقاء مزدوجاً، أي جزنياً وكلياً، فردياً ونوعياً، تحول الحب من حب ذات إلى حب نوع بأسره. هذا ما يفسر وجود شعور غريزي آخر لدى الإنسان الطبيعي، وهو التحنّن (Pitié)، ذلك الذي يجعل نفس المتوحش، مثلا، ترقّ لحال شبيهه الذي يتألم، ومعناه أن الأول بتصور نفسه مكان الثاني فترق نفسه لهذا السبب لا لسبب آخر، فيتماهى، في لحظة معينة، حب الذات مع حب الآخرين. وصفوة القول إنْ التحنّن قوة جاذبة نحو الآخر فتعمل على تعديل القوة الطاردة التي هي حب البقاء المدمر لا بد أن نلاحظ أيضاً أن حفظ البقاء، بطرفيه حب الذات والتحنن، له عند روسو منزلة القانون الطبيعي، وتؤسس كل هذه المشاعر ركائز أخلاق ممكنة في حالة الطبيعة، أو قل مبادئ «ماقبل أخلاق» أما التحنن فيعتبر من مفاتيح فلسفة روسو بأكملها.

(25) حفظ بقاء الذات انظر الهامش السابق.

(26) انظر تعليق روسو XV، ص 201.

مناص من أن يعترف بها أشد الناس إنكاراً للفضائل البشرية. وأعني بهذه الفضيلة فضيلة التحنّن[27]، وهي استعداد ملائم لكائناتٍ بالغة من الضعف أقصاه وعرضة لكثرة كثيرة من الآلام بالقدر الذي نحن عليه؛ وهي فضيلة مما زاد في كليتها وفي نفعها للإنسان أنّها سابقة عنده على استعمال أي ضرب من التفكّر[28]، وهي صفة طبيعيّةٌ غاية الطبيعة حتى أنّ الحيوانات نفسها تصدر عنها في بعض الأحيان علامات ظاهرة للعيان على ذلك التحنّن. دعنا والكلام عن حنان أمّات الحيوانات على صغارها، وعن الأخطار التي تقتحمها لدفعها عنها، ولنلاحظ كيف أنّ الخيل نراها تنفر من دوس الجسد الحيّ، وأنّ حيواناً نراه لا يمرّ في القرب من حيوان آخر ميّت ويكون من فصيلته إلا واستشعر القلق؛ بل ومن الحيوانات ما طمر في التراب

(27) التّحنن انظر الهامش 24، بصدد هذا المفهوم المفتاح في فلسفة روسو الأخلاقية.

(28) التّفكّر (Réflexion) تقول فلسفة روسو بأسبقية الشعور على التفكير العقلي. والشعور ضرب من الوعي مادمتُ عند فعل الشعور أشعر بأني أشعر، أو أحس بأني أحس. النتيجة مزدوجة أ ـ تجاوز الديكارتية من ناحية، وتشريف البشر كافة مادامت كلية الشعور تفوق كلية العقل، إذ الشعور يشترك فيه العاقل وغير العاقل، المتعلم وغير المتعلم، بما في ذلك المجانين (وروسو من ضمنهم!)، وهو ما يعطي قاعدة أخلاقية صلبة للديمقراطية التي شهر بها الفكر السياسي الروسوي. ب ـ ومن ناحية ثانية، استباق التيار الرومنطيقي، واعتبار روسو وصديقه برنار دو سان بيار (وقد ترجم له المنفلوطي) كاتبين ماقبل رومنطيقيين (Pré-romantiques) نلاحظ أيضاً أن تأثير روسو في الرومنطقيين العرب الأوائل كان قوياً. انظر في هذا الصدد Abdelaziz Labib, «Présence de Rousseau dans la renaissance arabe.» dans: *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation: Actes du IIe colloque international de Montmorency, 27 septembre-4 octobre 1995*, colloques, congrès et conférences sur l'époque moderne et contemporaine; 5, [organisé par la ville de Montmorency et le musée Jean-Jacques Rousseau]; présentation générale de Robert Thiéry (Paris: H Champion; Montmorency: Musée Jean-Jacques Rousseau, 2001).

الأموات من فصيلته؛ وما خُوار البهائم المحرن عند دفعها إلى المجزرة، إلا علامة عن شعورها بما ستراه من مشهد مرعب. وكم يسر المرء أن يرى مؤلِّف **خرافة النحل**[29] وقد أُكره على التسليم بأنّ الإنسان كائن شفيق وحساس، يراه يتحلى في أحد الأمثال التي ضربها في كتابه داك عن أسلوبه الجامد والمتحذلق ليرسم لنا صورة حية عن رجل موصدة دونه الأبواب ويلحظ في الحارج وحشاً ضارياً ينترع طفلاً عن ثدي أمّه ويكسّر بأنيابه القاتلة أعضاءه الضعيفة، ويمزّق بمخالبه أحشاءه وهي لا ترال تختلج؛ فيا له من تقلّب أليم مرعب يلقاه الشاهدُ على هذا الحادث حتى ولئن لم تكن تصلهُ بالحادث أي فائدة شخصية! وأيّ ألم مبرّح لا يحزّ في نفسه لشعوره بعجزه عن إغاثه أمّ مغمى عليها أو إغاثة طفل يحتضر!

تلك هي حركة الطبيعة الخالصة السابقة على كل تفكُر، وذلك هو عنفوان التحنّن الطبيعيّ مما لا تقدر إلى اليوم أكثر الأخلاق فساداً على تدميره؛ فإننا نرى كلّ يوم بعض الناس ترقّ نفوسهم، ويذرفون دمعاً لمرأى عروض فنية تصور مصائب أحد الأشقياء، ممن لو كان مكان الطاغية لزاد في ما يصيب عدوّه من نوائب؛ ومثل ذلك كمثل سيلاّ السفاح الذي لا يرقّ شعوره لمصائب غيره إلا متى لم يسببها هو بنفسه، أو كمثل ألكسندر دو فير الذي لم يكن يجرؤ على

(29) هو الطبيب الفيلسوف برنار دو ماندفيل (Bernard de Mandeville)، توفي عام 1733، من أصل هولندي، عاش في إنجلترا، له مؤلف مثير للجدل غاية الإثارة، بعنوان **خرافة النحل** أو **كيف تصنع الرذائل الخصوصية الخير العمومي** (*The Fable of the Bees*) (1714) يطور ماندفيل في هذا الكتاب فلسفة اقتصادية لم يسبق لها مثيل، تخالف الأخلاقيات المعهودة. شرية الإنسان هي التي تصنع التقدم والبحبوحة العامة. وقد رأى ماركس في مفارقات ماندفيل حول المجتمع المدني كشفاً عن حقيقة النظام الرأسمالي. وفي رأينا أن من يريد أن يفهم العيانية الكلبية الفظة للمجتمع المدني بلا مسوح أيديولوجية وأخلاقية لا مناص له من أن يقرأ ماندفيل.

مشاهدة أيّ تمثيلية مأسوية، خشية أن يراه بعضهم وهو يرفر تألّما مع أندروماك وبريّام، بينما كان يستمع غير آبه إلى صرخات كثرة كثيرة من المواطنين الذي كانوا يُذبحون كل يوم بأمرٍ منه.

إن الطبيعة تصرّح بأنها قد جادت
على النوع الإنسانيّ بأرق القلوب،
إذ هي جادت عليه بالدموع[30].

يعني ماندفيل بأنّ البشر، بطم طميم أخلاقهم، كانوا سيكونون وحوشا أبدا لو لم تهبهم الطبيعة التحنّن لمعاضدة العقل؛ غير أن ماندفيل لم ير أنّ جميع الفضائل الاجتماعيّة، مما يُنكره هو على البشر، إنما ينبع عن صفة التحنن وحده. أجل، ما عساها تكون صفات الكرم والحلم والإنسانيّة إن لم تكن ذلك التحنن مطبّقا على الضعفاء أو على المذنبين أو على النوع الإنسانيّ عامّةً؟ إنّ الرفق، بل والصداقة نفسها، في حقيقة أمرهما، إنتاج تحنن ثابت موصول بموضوع خاصّ عندما لا نريد أن نرى بشراً يتألم فما عساها تعني رغبتنا تلك إن لم تكن تعني أن نراه سعيداً؟ وإذا كان حقّاً أن الشفقة ليست إلاّ شعوراً يجعلنا في محلّ من يتعذّب ـ وهو شعور نراه معتّماً ومحتدماً لدى الإنسان المتوحّش، ونراه متطورا ولكنه واهن لدى الإنسان المدني ـ فما جدوى هذه الفكرة بالنسبة إلى حقيقة ما أقول، اللهم أن تزيدها رسوخاً؟ أجل، إنّ الشفقة ستكون أكثر فعالية كلّما ازداد الطابع الوجداني الحميم الذي به يتماهى الحيوان المشاهد بالحيوان المتألِّم. جليّ إذاً أنّ هذا التماهي وجب أن يكون أمتن في

(30) «Mollissima corda/ Humano generi dare se natura fatetur. / Quae lacrimas dedit» (*Juvénal*, XV, 131-133).

حالة الطبيعة منها في حالة التفكير العقلي. إنّ العقل هو الذي يولّد الحبّ الشخصي، وإن التّفكّر هو الذي يقوّيه؛ وهو الذي يدفع بالإنسان إلى الانطواء على نفسه، وينأى به عمّا يزعجه أو يحزنه. الفلسفة هي التي تعزل الإنسان عمّا سواه، وبالفلسفة يقول الإنسان في سرّه وهو يشاهد إنساناً آخر يتألم: «لترم بنفسك إلى التهلكة إذا أردت؛ أما أنا فإني في مأمن». ولقد أصبحنا ولا شيء يقلق نوم الفيلسوف وينتزعه من سريره سوى الأخطار التي تهدّد المجتمع برمّته؛ خلا ذلك، يستطيع من شاء من الناس أن يذبح تحت نافذة الفيلسوف أحد أمثاله من البشر، فلا يبالي وإنما يعمد إلى سدّ أذنيه بيديه ويبحث لنفسه عن قليل من الحجاج لكي يمنع الطبيعة المتمردة داخله من أن تماهي بينه وبين من كان يُغتالُ[31]، فأمّا الإنسان المتوحش فليست له هذه الموهبة العجيبة، ولذلك نراه، وهو عديم الحكمة وعديم العقل، يستسلم مذهولاً إلى أوّل شعور إنساني. ففي أثناء الفتن، وفي أثناء مشاجرات الشوارع، يتجمهر السوقة؛ وأما الإنسان المحترس فينأى بنفسه بعيداً: هكذا نرى حثالة القوم والسوقة من السوقة يفصلون بين المتقاتلين، ويمنعون وجهاء الناس المتمدنين من التناحر.

(31) يا لها من صورة فظيعة هذه التي يرسمها روسو عن الفلاسفة، وفلاسفة عصره بالخصوص أنانيون قد عدموا التحنن والشفقة والإنسانية! وهي تغرس السكين أكثر في جراح العلاقة بين روسو والفلاسفة. غير أن روسو يبوح لنا في كتاب **الاعترافات** زاعماً أن هذه الصورة المرعبة عن الفيلسوف إنما ساقها أو كتبها له ديدرو لما كانا صديقين متلازمين زمن كتابة **الخطاب في أصل التفاوت** «زمن كنت أكتب هذا **[الخطاب]** لم أكن أرتاب البتة من المؤامرة الكبرى التي كان يحيكها لي ديدرو وغريم (Grimm)، فلولا ذلك لأدركت بسهولة كم كان الأول [ديدرو] يستغلّ ثقتي به فيلبس كتاباتي تلك النبرة القاسية وذلك المظهر الكئيب اللذين فقدتهما كتاباتي حالما كف ديدرو عن توجيهي. إن المقطع الذي يصور فيلسوفاً يقنع نفسه بالحجج وهو يسدّ إذنيه لكيلا ترق مسامعه لأنّات شخص مسكين إنما هو من نسج ديدرو». انظر Jean-Jacques Rou[illegible]u, *Les Confessions*, livre VIII.

من المحقق إذاً أنّ التحنن شعور طبيعيّ، ولكونه يعدّل في نشاط حبّ الذات لدى كلّ فرد من الأفراد، فإنه يساعد على حفظ البقاء المشترك للنوع كلّه. يحملنا التحنن، من غير تفكُّر، على أن نهبّ إلى إغاثة من نراهم يتألّمون؛ وفي حالة الطبيعة يقوم مقام القوانين والأخلاق والفضيلة، وله كذلك مزية مفادها أن لا أحد تسوّل له نفسه بعصيان ندائه العذب: إن التحنن هو الذي يصدّ كل متوحّش ذي بأس عن أن ينتزع من طفل ضعيف أو من شيخ عاجز قوت حياة مكتسب بشقّ النفس، وهو يأمل أنّ في استطاعته الحصول على قوت حياته في مكان آخر؛ وبدلاً من القاعدة الجليلة الداعية إلى عدالة مسوغة تسويغاً عقلياً ـ «افعل لغيرك مثل ما تريد أن يفعل لك» ـ يوحي التحنن لجميع البشر بقاعدة مغايرة تقول بالخيرية الطبيعية، قاعدة لئن كانت أقل كمالاً من سابقتها فإنها أكثر نفعاً ـ «افعل ما يكون فيه خيرك بأقلّ ما يمكن من الضرر لغيرك». وقصارى القول إنه أحرى بنا أن نتقصى طَيَّ الشعور الطبيعيّ، لا طيّ الحجج المتحذلقة، سبب النفور الذي يشعر به الإنسان لما يصنع شراً ويختبره باستقلال عن القواعد والحكَم التربوية. لئن جاز لسقراط تخصيصاً ولأرباب العقول التي على شاكلته أن يحصّلوا الفضيلة بواسطة العقل، فإنّ الجنس البشريّ كان سيفنى لو أنّ بقاءه كان مقصوراً على الاستدلالات العقلية التي يتّبعها أفراده المكوّنون له.

وإذْ لم تكن للبشر سوى أهواءٌ نشاطُها ضعيفٌ غايةَ الضعف، وإذْ كان الوازع الذي يزعهم ناجعاً وشافياً، وكانوا بالأحرى من ذوي القوة الوحشية أكثر ممّا كانوا أشراراً، وكانوا أشدّ حرصاً على دفع غائلة الشرّ الذي يخافونه أكثر منهم ميلاً إلى إيقاعه في غيرهم، فإنّهم لم يكونوا معرَّضين لمنازعات بالغة الخطر. أما والحال أنه لم تكن تربط بعضَهم ببعض أي معاملة، فإنّهم ما كانوا يعرفون من ثَمَّ

العرور، ولا الاحترام ولا الاحتقار؛ وما كانوا يعرفون معنى «مالك ومالي»[32]، ولا أي فكرة حقانية عن العدل، وكانوا يرون في ما يصيبهم من ضروب العنف شرّا من اليسير التعويض عنه وليس جرما يلزم عقابه. وما كان ليخطر على بالهم الثأر لأنفسهم قطّ، اللهم أن يأتي الثأر آليا وآنيا على نحو ما يعضّ الكلب حجرا يُقذف به نحوه. ونادرا ما كانت مشاجراتهم دامية، اللهم أن تسببها أسباب أدهى وأنكى من قوت العيش. ولكنّني أرى سببا أدعى إلى الخطر مازال عليّ أن أخوض فيه.

من الأهواء التي تهزّ وجدان الإنسان هناك شهوة محتدمة وعارمة تجعل كلاّ من الجنسين ضروريا للآخر. وهذه الشهوة الشديدة التي تقتحم جميع الأخطار وتكتسح أيضا جميع العقبات، وتبدو في فوراتها كأنّ في استطاعتها أن تهْلك الجنس البشريّ على حين أنّها مقدّرة لدوام بقائه، فما الذي يصير إليه البشر وهم فرائسُ هذا السعر الجامح الوحشي الذي يخلع كل عذار واعتدال إذا ما اندفعوا يتنازعون على متع العشق بهدر دمائهم؟

يجدر بنا أن نسلّم، بادئ بدء، بأنّه كلّما اشتدّ عُنف الأهواء زادت الحاجة إلى قوانين لكبحها، ولكنّه ـ فضلا عن أن الاضطرابات والجرائم التي تسبّبها هذه الأهواء بيننا كلّ يوم، تدلّ على قصور القوانين من هذه الناحية ـ يُستحسن أيضاً أن ننظر عسى أن تكون الاضطرابات قد نشأت مع هذه القوانين بالذات؛ فلو تبين أن القوانين كافية لقمع الأهواء، يكون إذّاك أدنى ما يُقتضى منها أن تضع حدّاً لشرّ ما كانَ ليوجد قطّ من دونها.

(32) Le Tien et le mien

ولنبدأ بأن نميّز بين الفيريقي والأخلاقي طيّ الشعور بالحبّ، فأما الفيريقي فهو الرغبة العامّة التي تحمل الجنس على الاتحاد بالجنس الآخر؛ وأما الأخلاقي فهو ما يعيّن هذه الرغبة ويشدها حصرا إلى موضوع بعينه، فإنْ لم يكن ذلك مكّنها، على الأقلّ، في نزوعها إلى هذا الموضوع المفضّل من طاقة أقوى. والحال أنه من السهل أن نتبيّن أنّ البعد الأخلاقي للحب شعور مصطنع متأتّ من عادات المجتمع[33]؛ وتحتفي به النساء بكل مهارة وحذق كي يوطّدنَ سلطانهن ويُصيِّرْنَ الجنس الملزم بالطاعة جنسا مسيطراً. وإذْ إنّ هذا الشعور يتأسس على معان معينة مثل المزايا والجمال ممّا لم يكن المتوحش في وضع من يستطيع تمثّله قط، لزم أن يكون هذا الشعور معدوما لديه أو يكاد، فإذْ لم يكن ذهن المتوحش قادرا على تكوين أفكار مجرّدة حول الانتظام والتناسب، لم يكن قلبه أيضاً مهيّئا لمشاعر الإعجاب والحبّ التي تنشأ عن تطبيق هذه الأفكار دون أن يفطن لها أحد، إنه لا يصغي إلاّ للمزاج الذي تلقّاه من الطبيعة لا لذوق لم يتمكن من اكتسابه. ومن ثمّ كانت كلُّ امرأة حسنةً في عينه.

ومتى كان البشر مقصورين على البعد الفيريقي للحب، لا غير، وكانوا سعداء بما فيه الكفاية ليجهلوا هذه المفاضلات التي تهيج شعورهم ذاك وتزيد في تعقيده، لزم أن يحسوا حميّات مزاجهم بوتيرة أقل وبعنفوان أقل، ولزم بالنتيجة أن تنقص المنازعات بينهم وأن تصبح أقل فظاعة. إن المخيلة التي تجرّ علينا الكثير من الويلات لا تكلّم البتة قلوب المتوحّشين؛ وإنما يرى كلّ شخص ينتظر هانئا نزوته الطبيعية فيستسلم لها دون اختيار استسلاماً أقرب إلى اللذة منه

(33) كل البلورة التي يتوخاها روسو حول الحب والجنس في المقاطع التالية لا تخلو من تجديد إذ تنقل غرض الحب من الإنشائية، وخاصة من الشعر، إلى التعقل الذهني، وهي لا تروق للشعراء لاعتبارها الحبّ اصطناعاً!

إلى الفورة، حتى إذا ما انقضت اللُبانة انطفأت الشهوة، كلُّ الشهوة.

ممّا لا جدال فيه إذاً أنّ الحبّ كذلك، مثله مثل سائر الأهواء الأخرى، لم يكتسب إلاّ في المجتمع هذه الحميّة الصائلة التي كثيراً ما تجعله شؤماً على البشر؛ وأنّه من السخافة أن نصوّر المتوحّشين قوماً يتناحرون بلا هوادة إرواءً لغُلّة بهيميّتهم؛ فإنّ هذا الرأي تكذّبه التجربة مباشرةً: فالكاراييب، وهي من بين الشعوب القائمة حالياً أقلها انحرافاً عن الحالة الطبيعية، هي بالذات أهدأُها في حبّها الجنسي وأقلّها استسلاماً للغيرة، مع أنّها تعيش في مناخ لاهب يبدو كأنّه يريد في اتّقاد هذه الأهواء.

وفي ما يتعلّق بالاستنتاجات التي من الجائر أن تُستحرج لدى الكثير من أنواع الحيوانات من معارك الذكور التي تحضّب بدمائها أفنية الدواجن في كلّ الأوقات، أو التي تملأ الغابات بصياحها في الربيع تنازُعاً على الإناث، وجب أن نبدأ باستبعاد جميع الأنواع حيث من الجليّ أنّ الطبيعة أوجدت في القدرة النسبيّة للجنسين علاقات مغايرة للعلاقات القائمة بيننا [نحن البشر]: على هذا النحو لا يشكّل صراع الديوك أيّ دليل يقاس عليه الجنس البشريّ. وأمّا في الأنواع الأخرى التي تكون فيها النسبة مرعيّةً بشكل أفضل، فإن هذا الصراع لا يكون سببه إلاّ أحد أمرين: إمّا ندرة الإناث بالنسبة إلى عدد الذكور، وإمّا الفترات المانعة التي فيها ترفض الأنثى دائماً قرب الذكر ممّا يجعل، في الحقيقة، السبب واحداً في كلتا الحالين، لأنّه إذا كانت كل أنثى لا تطيق قرب الذكر إلاّ مدة شهرين في السنة، يكون هذا كما لو أنَّ عدد الإناث قد نقص خمسة أسداس.

وهكذا فإنّ كلتا الحالتين لا تنطبقان على النوع البشريّ الذي يزيد فيه، بوجه عامّ، عدد الإناث على عدد الذكور، والذي أيضاً لم نشاهد فيه أبداً، حتى بين المتوحشين منه، أنّ الإناث لهن مثل

الإناث في الأنواع الأخرى أوقات شَبقٍ وأوقات امتناع. زد على ذلك أن النوع، بالنسبة لكثير من هذه الحيوانات، يدخل بأكمله في حالة هيجان دفعةً واحدة، فتأتي عليه لحظةٌ عويصة، لحظة احتدام مشترك وضوضاء واضطراب ومصارعة؛ وإن لحظة كهذه لا وجود لها بين النوع البشريّ حيث إن الحبّ الجنسي ليس دورياً قطّ. وهكذا لا يمكن أن نستنتج من معارك بعض الحيوانات بغية حيازة الإناث أنّ الشيء نفسه قد يحدث للإنسان في حالة الطبيعة. وحتى إذا ما أمكن هذا الاستنتاج ومادامت تلك الانشقاقات لا تُهلك الأنواع الحيوانية الأخرى، لزم علينا، في أدنى الحالات، أن نتصور أن عقباها أقل ويلاً على نوعنا البشريّ؛ ومن الجليّ جداً أن ما تسببه هذه الانشقاقات من خراب في حالة الإنسان الطبيعية أقل بكثير مما تسببه في حالة المجتمع، ولاسيّما البلدان التي ما تزال فيها الآداب والعادات الأخلاقية ذات وزن وقيمة، حيث نرى كلّ يوم غيرة العشّاق وثأر الأزواج يسبّبان شتى ضروب المبارزة والقتل، وشروراً أخرى أنكى وأمرّ؛ وحيث لا ينفع واجبُ الوفاء الزوجي الأزلي لغير الزّنى؛ وحيث نرى أن القوانين القاضية، هي بالذات، بالتزام الصيانة وبالعفاف وبالشرف، تنشر حتما الفسق وتعدد فرص الإجهاض.

واستنتاجنا أنّ الإنسان المتوحّش لمّا كان متشرداً بين الغابات، لا صناعة له ولا كلام ولا مسكن، ولا يعرف الحرب، ولا ارتباطات له بالغير ولا حاجة له لأمثاله قط، ولا رغبة له كذلك في إلحاق الضرر بهم، بل ربما لم يتعرف إلى واحد منهم على أنه فرد قطّ؛ ولمّا لم يكن عرضة إلا للقليل من الأهواء، وإنما مكتفياً بنفسه، فإنه لم يكن لديه من المشاعر ومن أنوار [المعرفة] إلا ما كان من خاصيات حالته تلك؛ فلم يكن يشعر إلاّ بحاجاته الحقيقيّة، ولا ينظر إلاّ إلى ما كان يعتقد أنّ في النظر إليه منفعة له، ولم يكن ذكاؤه

يتقدّم أكثر مں تقدّم غروره، فلئنْ أتى اكتشافاً بالمصادفة، ظلّت استطاعته إلى تبليغها العير أقلّ لقصوره على التعرّف حتى بأولاده. هكذا كان الفنّ يمى بمناء المحترع، ولم يكں هناك تربية ولا تقدم؛ وكانت الأجيال تتكاثر مں عير جدوى ولا ںفع؛ وإذْ كان كلّ جيل يبدأ مں عين النقطة، فلقد انصرمت القرون في حشونة العصور الأولى، **وبات النوعُ هرماً قبلئذ، بينما ظلّ الإنسان طفلاً أبداً.**

لئں أطلْتُ كلّ الإطالة في بسط افتراضي لهذا الشرط البدائي، وكان لراما عليّ أن أُقوّض أحطاءً قديمة وأفكارا مسبقة متأصلة، فلأني رأيت مں الواجب أن أحفر حتى الجذور وأن أبيّن في اللوحة التي لنا حالة الطبيعة الحقانية وكيف أنّ التفاوت، وحتّى الطبيعيّ منه، أبعد مں أن يكون له، في هذه الحالة، مں الواقع العيابي ومں التأثير المقدارُ الدي يدّعي كتّابنا وجوده فيها.

من الميسور، في واقع الأمر، أن ںرى أنّ من بيں الفروق التي تميّز بعض البشر عن بعض، كثيراً منها يبدو وكأنّه طبيعيّ والحال أنّه من صںع العادة وشتى ضروب العيش التي يںتحلها الںشر في المجتمع. وهكذا فإنّ مراجاً شديدا أو رقيقاً وما يلارمه مں قوّة أو مں ضعف إںما يتأتيان، في العالب، مں الطريقة الصارمة أو المخنثة التي نُنَشّأ عليها أكثر ممّا يتأتيان مں تكوُّن الأجساد البدائيّ. وكذلك هي الحال بالںسبة إلى قوى الذهن، فالتربية لا تقيم فرقا بيں العقول المهذّبة وعير المهذبة وحسب، وإنما تزيد أيضاً في الفرق بين العقول المهذبة على ںسة ما لها مں تهذيب [ثقافة]؛ ومثل دلك مثل سالكيْ طريق واحدة، جبّار وقرم، فكلّ خطوة يخطوانها تمنح الجبّار سبقاً جديداً. وإذا ںحں قارنّا بين التںوع العجيب في التربية وفي طرق العيش الشائعة في مختلف طبقات الحالة المدنيّة، وبين بساطة الحياة الحيوانيّة والمتوحّشة وانتظامها ـ وفيها يتعذّى الجميع بالمأكول نفسه،

ويعيشون على طريقة واحدة، ويقومون تقريباً بذات الأعمال ـ أدركنا كم أن الفرق بين إنسان وإنسان يكون أقلّ في حالة الطبيعة منه في حالة المجتمع وجوباً، وكم أن التفاوت الطبيعيّ يرداد وجوباً داحل النوع البشريّ بمقتضى التفاوت المستقرّ بالاصطناع[34].

ولكں لو صحّ كما يرعم بعضهم أنَّ الطبيعة قد عمدت، وهي تورع هباتها بيں البشر، إلى تفضيل بعضهم على بعض، فأي مرايا سيجنيها أولئك المفضّلون على حساب الآحرين، وهم في وضع لا يجير قيام أيّ ںوع مں العلاقات بيں البشر أو يكاد؟ فحيثما لا حبّ فما فائدة الجمال؟ وما الفائدة مں الذهں لأناس لا يتكلّمون، ومن الحيلة لقوم ليْست لهم أعمال قط؟ وإںي لأسمع دوما أن الأقوياء يضطهدون الضعفاء؛ فليشرحوا لي ماذا يقصدون بكلمة اضطهاد؟ فأما أن بعض البشر يْحكمون سيطرتهم بالعنف في حيں يذعں البعض الآحر لجميع ںرواتهم، فهدا بالذات ما ألاحظه في حالںا ںحں، ولكني لا أرى كيف يجور أن يقال دلك في البشر المتوحّشين ممَّنْ يشقّ على المرء إفهامُهم معنى العبودية والسيطرة. يمكں كلّ الإمكان لإنسان أن يستولي على ثمار قطفها إنسان آحر أو على طريدة اقتنصها، أو على عارٍ لجأ إليه، ولكں كيف يتوصل الأول إلى حدّ إلرام الثاني ںطاعته، وما عساها تكون أعلال التبعيّة بين بشر لا يملكون شيئا؟ لو طُردتُ مں شجرة لأمكنني آن أدهب إلى أخرى، وإذا ما أُقلقتْ راحتي في مكان، فمں دا الذي يمنعني مں اللجوء إلى مكان آخر؟ أهناك بشر له مں القوّة ما يفوق قوّتي ويبلع به الفساد والكسل والضراوة حدا كافيا حتى يُكرهني على أن أوفّر له عيشه، ويركں هو إلى الدعة والسكون؟ فلو كان دلك كذلك لاضطرَ إلى أن

(34) Inégalité d'institution

يدوم يرقبني بلا هوادة، وأن يعتني بشدي إلى رباط عناية فائقة في أثناء نومه خوف أن أفرّ أو أن أقتله؛ وبعبارة أخرى، لوجب عليه أن يعرّض نفسه وبإرادته لمشقة هي أشدّ عليه ممّا يحاول اجتنابه، وممّا أراد أن يحمّلني إيّاه. وبعد هذا كلّه، ألا يتراخى حذَرُه ولو إلى لحظة واحدة؟ ألا يجعله صوت مفاجئ يلتفت إلى هنا أو إلى هناك؟ عندها أخطو عشرين خطوة في الغابة وتتحطّم أغلالي، ولن يراني ثانية مدى الحياة.

لا داعي لأنْ نسهب عبثاً في مثل هذه التفصيلات ذلك أنه مادامت روابط الاستعباد لم تنشأ إلاّ من تبعيّة بعض البشر لبعض، ومن الحاجات المتبادلة التي تجمعهم، لزم على كل شخص أن يدرك أنّ من المحال استعباد إنسان دون وضعه سلفا في حالة لا يستطيع بموجبها الاستغناء عن غيره؛ ولَمّا لم يكن هذا الوضع موجوداً في حالة الطبيعة، ظلّ كلّ شخص فيها حرّاً من أيّ نير، وكانت «شريعة الأقوى» لا طائل منها.

أمّا وقد أقمت الدليل على أنّ التفاوت لا يُلْحظ في حالة الطبيعة أو يكاد، وأنّ تأثيره يكاد يكون معدوماً في أثناء تلك الحالة، بقي عليّ أن أبيّن أصل التفاوت وتقدمه عبر النُمُوّات [التطورات] المتتابعة للذهن البشري. وبعد أن بيّنت أنّ قابلية الكمال، والفضائل الاجتماعية، وجميع الملكات الأخرى التي عند الإنسان بالقوّة، ما كان يمكن أن تنمو بنفسها قط، وإنما لأجل ذلك كانت في حاجة إلى التعاضد تعاضداً جاء بالمصادفة بين عديد الأسباب الطارئة من الخارج والتي من الجائز ألاّ تنشأ أبداً، والتي من دونها كان على الإنسان أن يمكث في شرط وجوده البدائي إلى الأبد؛ بعد بيان جميع هذا، بقي عليّ أن أعتبر وأقارن مختلف المصادفات التي أمكنها أن تستكملَ العقل الإنسانيّ بأن استنقصت من النوع أجمع،

وأن تجعل من أحد الكائنات كائناً شريراً بأن جعلته مدنياً، وأن تقود الإنسان من أمد سحيق لتؤول به وبالعالم، في النهاية، إلى الأمد الذي نحن شاهدوه اليوم.

ولمّا كان من الجائر للأحداث التي عليّ وصفها أن تحصل بطرق كثيرة فإنّي أعترف بأنّه ليس في مقدوري أن أحدد اختياراً إلاّ بناء على تخمينات؛ ولكن فضلاً عن أنّ هذه التخمينات تصير تسويغات عقلية متى كانت أرجح ما يمكن استخراجه من طبيعة الأشياء أو كانت الوسيلة الوحيدة التي يمكننا كسبها لاكتشاف الحقيقة، فإنّ النتائج التي أريد أن أستخلصها من تخميناتي لن تكون، على الرغم من هذا، نتائج تخمينيّة، وسببه أنّه استناداً إلى المبادئ التي قرّرتها لا يمكن تكوين أي نسق مهما كان مغايراً لنسقي إلاّ واستخرجت منه عين الاستنتاجات.

هذا كلّه يغنيني عن التمادي بعيداً في تفكّراتي فلا أنظر في الطريقة التي يشفع بها مرور الزمن عن احتمالية صدق الأحداث، ولا في القدرة المذهلة التي للأسباب الصغرى متى فعلت فعلها بلا هوادة؛ ولا في بيان أنه من المحال علينا تقويض بعض الافتراضات من جهة، إذا كنّا، من جهة أخرى، عاجزين عن تمكينها من درجة اليقين التي للأحداث؛ ولا في أنه إذا سلمنا بالوجود العيني لواقعتين اثنين، [وكان المطلوب] ربطهما بسلسلة من الأحداث الواسطة بينهما أكانت مجهولة أو اعتُبرت كذلك، لزم التاريخ، إذا كان هناك تاريخ، أن يقدّم الوقائع التي تربط بين تلكما الواقعتين؛ وعلى الفلسفة، إذا غاب التاريخ، أن تعيّن الوقائع الشبيهة التي يمكن أن تربط بينهما؛ كما يعفيني في نهاية المطاف عن بسط تفكّري إلى مسألة تشابه الأحداث كيف أنها تختزل الوقائع في عدد من الأصناف المختلفة أدنى بكثير ممّا قد يخيّل للمرء. وحسبي أن أعرض هذه الخواطر

على تقدير حكامي، وأن أنحو نحواً يُعدمُ فيه عامّةُ القرّاء الحاجة لاعتبارها وتقديرها[35].

(35) بين في هذه الفقرة أن روسو لا يتكلم من موقع المؤرخ وإنما من موقع فيلسوف التاريخ بما هو منتج لخطاب نظري حول التاريخ وليس لمعرفة تاريخية. من هذه الزاوية يكون روسو، بعد ابن خلدون وميكيافيلي، قد استبق فلسفات التاريخ التي ستزدهر في القرن التاسع عشر (هيغل، ماركس، كونت). غير أن الحدس الفلسفي للزمان التاريخي عند مؤلّف **الخطاب** لم يبلغ بعد نقطة الدمج الكلي والتبلور الذاتي للمفهوم عبر التاريخ (هيغل)، وإنما لا يزال التعدد والانفصال والتوازي وجهاً ممكنا من وجوه التاريخ. لذلك يعترف الفيلسوف بأن من تقلبات الأحوال ما يفلت عن قبضة المفهوم والتصور. هذا الموقف لروسو يجعلنا لا نجاري كثيرا الرأي القائل بأن اللجوء إلى الشك والتعلل بالمصادفات موطن ضعف في الخطاب. وهو ما ذهب إليه محقق روسو، الأستاذ، وصديق المعرفة، الراحل جان لويس لوسيركل. انظر Jean-Louis Lecercle, dans: Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, introduction, commentaires et notes explicatives par Jean-Louis Lecercle (Paris: Editions sociales, 1983), p. 130, note 104.

ورأينا أن موقف روسو النظري يخفي مقصدا عملياً لئن سار تاريخ التنشئة الاجتماعية في مسار الظلالة والفساد فلأنه لم يكن نتيجة فعل إرادي راشد وواع، بل نتيجة غفلة تقودها المصادفة. إن القطيعة التي لا يمكن تفسيرها هي التي تفسر كل شيء. هذا من جانب. أما من جانب ثانٍ فلا بد من «استعادة» حلقة البدء لأجل أن يكون الانتقال من الطبيعة إلى المدنية إرادياً وراشداً وواعياً، هذه المرة، أي خاضعاً لمقتضيات العقل، وهو ما يشترط قيام تعاقد بين البشر وهذا غرض كتاب **العقد الاجتماعي** الذي سيأتي في سنة 1762.

القسم الثاني

إنّ أوّل من سوَّر أرضاً وعنّ له أن يقول «هذا لي»، فوجد أناساً لهم من السذاجة ما يكفي لكي يصدقوّه، كان المؤسس الحقيقي للمجتمع المدنيّ. ألا كم من الجرائم، وكم من الحروب والقتل، وكم من الشقاوات والفظائع، كان لإنسان أن يكفي الجنس البشري شرّها لو هبّ فاقتلع الأوتاد أو ردم الحفرة، وصاح بأشباهه من البشر قائلاً: «حذار أن تصغوا إلى هذا الدجّال، فإنّكم لهالكون إنْ أنتم نسيتم أنّ الثمار للجميع وأنّ الأرض ليست ملكاً لأحد!» ولكن يظهر جليّاً أنّ الأشياء قد بلغت قبلئذ نقطةً لم يعد يسعها فيها أن تدوم على ما كانت عليه؛ فإذْ إنّ فكرة التملّك هذه تابعة لأفكار سابقة كثيرة لم تولد إلاّ بالتتابع، فإنها لم تتكوّن في ذهن الإنسان دفعةً واحدة. كان لا بد من حصول تقدّمات ومن تحصيل أعمال مستجادة واكتساب أنوار [المعرفة]، وكان لا بدّ من تناقل ذلك وإنمائه من جيل إلى جيل، قبل بلوغ هذا الحدّ الأخير من حالة الطبيعة، فلنعد إذاً لتناول هذه الأمور من أوّلها ولنستجمع، طيّ منظور واحد، هذا التتابع البطيء للأحداث والمعارف على ما يجري به نظامها الطبيعيّ الأشدّ[1].

---

(1) بباهة الموقف هنا في تأكيد العلاقة العضوية بين المجتمع المدني والملكية الخاصة. =

أوّل شعور ألـمّ بالإنسان كان شعوره بوجوده، وأوّل انهمام له كان انهمامه بحفظ بقائه؛ وكانت منتجات الأرض توفّر له كل المعونات الضروريّة، والغريزة تدفعه إلى الإفادة منها. وإذْ الجوع واشتهاءات أخرى جعلته، المرّة تلو المرّة، يمتحن من الوجود شتى طرقه من بينها واحدة تدفعه إلى استدامة نوعه، وهذا الميل الأعمى كان فيه مجرّدا من أيّ شعور وجداني، فلم ينتج إلاّ عملاً حيوانيّاً صرفاً، فلمّا انقضت اللبانة عاد الجنسان لا يتعارفان؛ وحتّى المولود عاد لا يعني شيئاً في عين أمه حالما أمكنه الاستغناء عنها.

ذلك شرط الإنسان لمّا كان ناشئا، وتلك حياة حيوان لمّا كان، بادئ بدء، حبيس الإحساسات المحضة، حيوان لا يكاد يستفيد من الهبات التي كانت الطبيعة تعرضها عليه، فما كان ليخطر على باله أن ينتزع منها شيئا. ولكن المصاعب لم تعتّم أن بدت، فلزم أن يتعلّم التغلّب عليها من ذلك أن علوّ الأشجار الذي يعوقه من الوصول إلى الثمار، ومنافسة الحيوانات التي تسعى لتقتات بها، وضراوة الوحوش التي تهدّد حياته، كلّ هذا ألزمه بأن يعمل على ممارسة رياضة الجسد فكان عليه أن يصير خفيف الحركة، سريعاً في العدْو، شديد البأس في القتال. ولم يلبث أن أصبحت الأسلحة الطبيعيّة من أعواد أشجار وحجارة بين يديه. وعرف كيف يتغلّب على عقبات الطبيعة، وكيف يقاتل الحيوانات الأخرى إذا اضطرّه الأمر، وكيف ينازع الآخرين من أمثاله القوت والغذاء، أو يستعيض عمّا يجب أن يتنازل عنه للأقوى.

وكان الجنس البشريّ كلّما ازداد انتشاراً، ازدادت المتاعب مع

= يذكّر بأن روسو كان من قراء الفلاسفة الاقتصاديين، وكانت ربطته علاقة صداقة بدابفد هيوم، وبأنه مؤلف مقالة «الاقتصاد السياسي» في **الأنسيكلوبيديا**.

تزايد البشر، فاختلاف الأرضين والمناخات والفصول اضطرهم إلى تبديل طريقة عيشهم؛ وزمت سنين مجدبة وفصول شتاء طويلة قاسية وفصول صيف محرقة أتت على الأخضر واليابس، فألجأتهم إلى التماس ضرب من العمل جديد، فعلى شواطئ البحر والأنهار اخترعوا الشصّ والصنّارة وأصبحوا صيّادين وأكلة أسماك. وفي الغابات صنعوا لأنفسهم أقواساً ونبالاً وأصبحوا قنّاصين وصيّادين ومحاربين. وفي الأقاليم الباردة غطّوا أجسامهم بجلود الوحوش التي كانوا يقتلونها. والرعد أو أحد البراكين أو إحدى المصادفات الموفّقة كشفت لهم عن النار، ذلك المدد الجديد لمجابهة قرس الشتاء وهكذا تعلموا كيف يحتفظون بهذا العنصر وكيف يعيدون إنتاجه ثمّ كيف يطهون به ما كانوا يلتهمونه قبل ذلك نيّئاً من اللحوم.

إن هذا المسعى الدائب الذي لشتى الحيوانات إلى الإنسان، كما مسعاها إلى بعضها بعض، قد ولّد بالطبع في روح الإنسان إدراكاً لعلاقات معينة. وهذه العلاقات التي نعبّر عنها بكلمات الكبير والصغير، القويّ والضعيف، السريع والبطيء، الخائف والجريء، وغيرها من الأفكار المماثلة، أوجدت لديه، من تلقاء نفسها، نوعاً من التفكير، أو بالأحرى احتراساً آليّا كان يهديه إلى أكثر الاحتياطات لزوماً لسلامته.

أما الأنوار الجديدة التي استحصلها الإنسان من هذا النموّ، فزادت في تفوّقه على سائر الحيوانات إذ كشفت له عن هذا التفوّق. وتمرّن على نصب الفخاخ للحيوانات، وخادعها بألف طريقة؛ وعلى الرغم من أنّ كثيراً ممّا قد ينفعه أو يضرّ به من الحيوانات كان يفوقه قوّةً في القتال أو سرعةً في العدْو، فإنّه صار، على مرّ الزمن، سيداً على البعض منها وآفة على البعض الآخر. وهكذا، بعثت في الإنسان أوّلَ نظرة ألقاها على نفسه أوّل حركة من حركات الكبرياء؛ وهكذا أيضاً فإن الإنسان، في حين أنه لا يكاد يميّز بعدُ بين مراتب

الموجودات وفي حين أنه يتأمل نفسه في المرتبة الأولى بفضل بوعه الإنساني، كان يُعدّ نفسه منذ زمن بعيد لادّعاء هذه المرتبة بنفسه بفضل كوْنه فرداً.

ومع أنّ أشباهه من البشر ليسوا بالنسبة إليه ما هُم بالنسبة إلينا نحن، لم يكن له بهم اتصال أكثر مما له مع سائر الحيوانات، فما كان ليغفل عنهم في ملاحظته. إن ما علّمه إيّاه الزمن من مطابقات بينهم، أو بينه هو بالذات وبين أنثاه، مكّنه من اعتبار تلك التي لا تدركها مشاهداته؛ وإذ رأى أشباهه أجمعين يتدبرون أمورهم على نحو ما كان فعل في ظروف كظروفهم تلك، استنتج أن طريقة تفكيرهم وإحساسهم مطابقة لطريقته؛ وإذْ رسخت هذه الحقيقة الخطيرة في ذهنه، جعلته ـ بفضل ما له من فراسة أوكد وأفطن من فن الجدل ـ يهتدي بأفضل قواعد السلوك حليق به أن يرعاها معهم بغية مصلحته وأمنه.

وإذْ علّمت التجربةُ الإنسان أن حبّ طيب العيش هو الدافع الوحيد للأفعال البشريّة، صار قادراً على التمييز بين مناسبات نادرة، وفيها تملي عليه المصلحة المشتركة أن يعتمد على معونة أشباهه، وبين مناسبات أندر من سابقاتها وفيها يملي عليه التنافس أن يحذر منهم، فأما في الحالة الأولى، فكان يتّحد معهم اتحاد القطيع أو بمقتضى ضرب من التشارك الحر الذي لا يلزم أحداً، فلا يدوم الاتحاد إلا بدوام الحاجة العابرة التي كوّنته؛ وأما في الحالة الثانية، فكان كلّ واحد من البشر يسعى إلى نيل مغانمه إما بالقوّة المكشوفة إذا ظن القدرة على ذلك، أوبالكياسة والفطنة إذا شعر بأنه هو الأضعف.

وهكذا استطاع البشر أن يكتسبوا، من دون دراية منهم، ما يشبه الفكرة الصلفة عن التعهّدات المتبادلة وعن الفائدة التي تنجم جراء القيام بها قياماً لا يكون إلاّ بقدر ما تتطلّبه المصلحة الحاضرة

والمحسوسة لا غير؛ فالتبصّر بالأمور لم يكن عندهم شيئاً مذكوراً، والتطلّع إلى المستقبل البعيد كان خفيّاً عليهم، حتى إنّهم ما كانوا يفكّرون في غدهم القريب، فلو دعاهم الأمر إلى اصطياد ظبي لأحس الواحد منهم بوجوب التزامه بأمانة مكاناً محدّداً، ولكن لو مرّ أرنب على مقربة من أحدهم فلا تشكّنّ أنّه سيسعى في طلبه دون تورّع، وأنّه ما أن يفوز بطريدته حتى يعود غير مبالٍ كثيراً بأنه أفسد علىٍ رفقائه اصطياد طريدتهم.

سهلٌ علينا أن نفهم أنَّ اتصالاً مثل هذا ما كان يستوجب لغةً أرهف من لغة الغربان والقردة التي تتجمّع هي أيضاً على نحو ما يتجمع أولئك البشر تقريباً، فما كان يؤلف لزمن طويل لساناً كليّاً إنما هو صراخات بلا نبرات، وإيماءات كثيرة، وضروب من الأصوات المحاكية؛ وكل ذلك إنْ اقترنت به في كل منطقة بعض الأصوات الملفوظة والمتواضَع عليها مما لا يمكن تفسير تأسيسه، كما ذكرت ذلك سالفاً، أعطت ألسنة خاصّة، ولكنّها صلفة وناقصة كتلك التي لاتزال جارية إلى اليوم لدى شتّى أمم متوحّشة. وإنّي وأنا أتصفح كثرة من القرون لأمر عليها مرّ الكرام يُكرهني على ذلك انسيابُ الزمن وغزارة الأشياء التي عليَّ أن أقول فيها قولي، والتقدم المتدرج للبدايات تقدماً لا يكاد يُلحظ ذلك أنّ الأحداث كلّما كان تتابعها بطيئاً كان وصفها أسرع.

هذه التقدمات الأولى مكنّت الإنسان أخيراً من أن يأتي تقدمات أسرع من سابقاتها. وكلما استنار الذهن، تكامل العمل أكثر. ولسرعان ما كفّ الإنسان عن أن ينام تحت أول شجرة يلقاها وعن أن ينزوي إلى الكهوف إذْ اهتدى إلى ضرب من الفؤوس الحجريّة الصلبة والقاطعة فاستخدمها لقطع الخشب، وحفر الأرض، وصنع أكواخاً من الأغصان طلاها في ما بعد بالطين والوحل؛ فكان ذلك عهد ثورةٍ أولى نَشأت فيها الأسر وتميّزت بعضها عن بعض، وابْتُدع

فيها ضرب من الملكيّة سبّب كثيراً من الخصام والقتال منذ ذلك الزمان. وأرجح الظن أنّ أقوى الناس هم أول من أعدّوا لأنفسهم مساكن وحدسوا في أنفسهم القدرة على حمايتها، فخليق بنا أن نعتقد أنّ الضعفاء رأوا أيسر لهم وأسلم أن يقتدوا بالأقوياء في بناء الأكواخ من أن يحاولوا طردهم منها. أمّا الذين كانت لهم أكواخ قبلئذ فما من أحد سعى حقاً إلى تملّك كوخ جاره، ولم يكن ذلك منه لأنّ الكوخ ليس ملكا له بقدر ما كانت قلة النفع فيه وامتناع الاستحواذ عليه من دون أن يعرّض نفسه لقتال عنيف مع الأسرة التي تحتل المكان.

وأوّل تطورات الوجدان كانت نتيجة وضع جديد، ذلك الذي جمع في مسكن مشترك بين الأزواج والزوجات، بين الآباء والأبناء؛ وولّدت عادة العيش معا أعذب المشاعر التي عرفها البشر: العشق والحنوّ. فكلّ أسرة أصبحت مجتمعا صغيرا قد زاد في توثيق اتّحاده أنّ الحريّة والوداد المتبادل كانا الرابطتين الوحيدتين بين أفرادها. وعندئذ قام أول فرق في طريقة العيش بين الجنسين بعد أنْ لم يكن بينهما سوى فرق واحد من قبلُ. فالنساء أصبحن أكثر استقراراً وتعوّدن على حراسة الكوخ والأبناء، في حين أنّ الرجال يخرجون إلى طلب وسائل العيش المشترك. وبدأ الجنسان أيضا يفقدان بعض شراستهما وعنفوانهما لتوسّلهما طريقةً في العيش تميل إلى الدّعة؛ ولكن لما أصبح كلّ واحد من البشر غير قادر على مكافحة الحيوانات الوحشية بمفرده، غدا من الأسهل على البشر أن يتجمّعوا لمقاومتها مقاومة جماعيةً.

وإذْ كانت للبشر الحالةُ الجديدةُ هذه، يطرقون فيها عيشاً بسيطاً ومنعزلاً، وكانت حاجاتهم محدودةً غايةَ الحدّ، وكانت لهم أدوات اخترعوها توسّلاً إلى تلك الحاجات، تمتّعوا بأوقات فراغ كثيرة عدداً وعُدّة، فاستخدموها لتوفير أسباب راحةٍ ورفاهٍ لم يكن يعرفها آباؤهم؛ وكان هذا أوّل نيرٍ فرضوه على أنفسهم دون أن يفطنوا إلى

ذلك، كما كان أوّل مصدر للشرور مما هيّأوه لسلالتهم من بعدهم: فعدا أنّهم بهذا ظلّوا منصرفين إلى الدّعة وإماعة أجسادهم وأرواحهم، فإنّ ضروب الرفاهية هذه، وقد فقدت بحكم العادة إمتاعها وانقلبت في الوقت عينه إلى حاجة حقيقيّة، فإنّ قسوة الحرمان منها صارت أكثر من عذوبة حيازتها؛ وهكذا كان المرء شقياً لفقدانها دون أن يكون سعيداً بتملكها.

وهنا سنتشفّ، على نحو أفضل ولو قليلاً، كيف نشأ واستقر أو كيف تكامل استعمال الكلام داخل كلّ أسرة على نحو طفيف؛ كما أنه يمكن أن نخمّن أيضاً كيف أنّ أسباباً معينة مختلفة أدت إلى انتشار اللغة فسارعت في تقدّمها بأن جعلتها ضرورية أكثر من ذي قبل، فلربّ فيضانات كبيرة أو زلازل حوّطتْ بالماء وبالهوات السحيقة أقطاراً آهلة بالسكان؛ ولربّ انقلابات حصلت في الكرة الأرضيّة فاقتطعت من العالم القاري أقاليم وأحالتها جزُراً. من السهل إذاً أن نتصوّر أنّه لزم أن تنشأ لغة جارية بين أقوام اقتربوا هكذا من بعضهم واضطروا إلى العيش سويّاً، لزوماً هو بينهم أكبر مما بين أقوام كانوا يهيمون على وجوههم أحراراً في غابات اليابسة. على هذا النحو، فإنه من الممكن جدّاً أن أناساً من سكان الجزر، بعد أن عرفوا فن الملاحة، قد حملوا إلينا استعمال الكلام؛ ومن أرجح المرجَّحات، في أدنى الحالات، أن المجتمع والألسنة نشآ داخل الجزر وتكاملا قبل أن يُعرفا داخل القارّات[2].

(2) مهما يكن من أمر الافتراضات والمزاعم التي يسوقها روسو بصدد تأسيس الألسنة، معترفاً بأن نشوءها مستغلق على الحل. فاللافت للنظر إنما أن يبدأ باللسان وباللغة لتحليل الانقلاب الهائل في حياة البشر وإنّا لنرى في البدء باللغة نفاذاً في الرأي يجعل روسو متقدماً على معاصريه. كما أن لروسو كتيباً بعنوان **محاولة في أصل الألسنة** كان جزءاً من **الخطاب في أصل التفاوت** فانتزعه منه تجنباً للثقل والاستطراد غير المجدي وأفرده في كتاب مستقل.

ثمَّ بدأ وجه كلّ شيء يتبدّل. البشر الذين كانوا إلى ذلك اليوم مشردين في الغابات اتخذوا لأنفسهم موطناً أثبت، وراحوا يتقاربون شيئاً فشيئاً، ويجتمعون داخل شتى الفرق، ليؤول أمرهم إلى تأليف أمّة خاصّة في كل قطر متحدةِ الآداب والعادات والطبائع دون النظم والقوانين، وذلك بحكم نمط واحد من الحياة والأغذية، وبحكم تأثير المناخ المشترك. ولا بد للمجاورة الدائمة أن تُوجِد، في نهاية المطاف، بعض الروابط بين الأسر. وهناك شبابٌ من الجنسين يسكنون في أكواخ متجاورة؛ والاختلاط العابر الذي تقتضيه الطبيعة بينهم لا يلبث أن يجلب معاشرة ليست أقل منه عذوبةً وإنما أكثر دواما. وهكذا يتعود المرء على اعتبار موضوعات متغايرة وعلى إجراء المقارنات؛ ويكتسب، بدون وعي منه، معاني الاستحقاق والجمال، وهي المعاني التي تولّد الشعور بالأفضلية. ولفرط ما يتلاقى البشر لم يعد يسعهم أن يستغنوا عن التلاقي، فتتسلّل إلى النفس عاطفة حنون وهادئة ما أن تلقى أقل مواجهة حتى تتحول إلى سورة غضب جارفة؛ وتستيقظ الغيرة مع الحبّ، فينتصر الشقاق، وتُجازى أرقُّ الأهواء بتضحيات تدفع من دم البشر.

وبينا تتعاقب الأفكار والمشاعر ويزداد الروح والقلب مراساً، يتابع الجنس البشري تأنسه، فتتسع العلاقات وتتوثق الروابط. يتعود البشر على التجمع أمام أكواخهم أو حول دوحة من الشجر: وهكذا نرى الغناء والرقص، وهما وليدا الحبّ واللهو الحقيقيّان، يصبحان تسليةً للناس أو بالأحرى يصبحان الشغل الشاغل للرجال والنساء العاطلين والمحتشدين معاً. يشرع كلّ واحد منهم ينظر إلى الآخرين، وهو يريد أن يكون هو ذاته منظوراً إليه حتى صار لحظوته بين الجمهور ثمنٌ عزيز يدفعه، فإنّ أكثرهم إجادةً للرقص أو الغناء، وأجملهم وأقواهم وأوفرهم لباقةً أو فصاحة، هو أكثرُهم مدعاةً

للتقدير. ههنا كانت أولى الخطوات نحو التفاوت ونحو الرذيلة في وقت معاً، فمن هذه التفضيلات الأولى نشأ الاعتداد بالنفس والاحتقار من جهة، ونشأ الحياء والحسد من أُخرى؛ وهكذا، في نهاية الأمر، أنتج الاختمار الذي سببته هذه الخمائر الجديدة مركّبات كانت شؤماً على السعادة والبراءة.

وما إن شرع البشر في تقويم بعضهم بعضا وتكوّن في أذهانهم معنى الاعتبار حتى ادّعى كلّ منهم أنّ له الحقّ في ذلك، ولم يبقَ في الإمكان الإخلال بهذا الحقّ تُجاه أيٍّ كان من الأشخاص دون التعرّض لما لا تحمد عقباه؛ ومن هنا تأتّت أولى الواجبات التي لأدب المجاملة، حتّى بين المتوحّشين من البشر، ومن هنا أيضاً صار كلّ خطأ إرادي إهانةً، إذْ بالعلاوة على الأذى الناتج عن المسبة كان من يساء إليه يرى في ذلك الخطأ الإرادي احتقاراً لشخصه أنكى في غالب الأحايين من الأذى نفسه. وهكذا كان كلّ واحد من البشر يرد على ما يلقاه من احتقار بعقاب تتناسب طريقته مع الحالة التي يقدرها هو بالذات لنفسه حتى لأصبحت ضروب الانتقام فظيعة، وصار البشر قساةً وسفاحين. هذه هي، على وجه التدقيق، الدرجة التي آلت إليها أكثر الشعوب المتوحّشة التي نعرفها. وإذا كان الكثيرون قد تسرّعوا في استنتاج أنّ الإنسان فظّ بطبعه، وأنّه في حاجة إلى الوازع المدني حتى تلين عريكتُه، فذلك لأنّهم لم يميّزوا بين الأفكار حقّ التمييز ولم يلاحظوا كم صارت هذه الشعوب بعيدة عن حالة الطبيعة، في حين ليس هناك من شيء ألين عريكةً من الإنسان في حالته البدائية لـمّا وضعته الطبيعة في حدٍّ أوسط بين غباء البهائم وأنوار الإنسان المدنيّ السيئة الطالع، ولمّا كان مجبولاً أيضاً بالغريزة وبالعقل على اتقاء الأذى الذي يتهدده، إذّاك كان التحنن الطبيعيّ يرعه عن فعل الشر من تلقاء نفسه لأي شخص كان، من دون أن يدفعه إلى ذلك

دافع، حتى بعد أن يلقى الشر من غيره، فكما يقول المثل المأثور عن لوك الحكيم: «حيث لا توجد ملكيّة لا توجد شتيمة».

ولكن ينبغي أن نلاحظ أنّ المجتمع وقد تمّ له البدء، والعلاقات وقد أُرسيت بين البشر، فلقد اقتضى ذلك من البشر صفات تختلف عن تلك التي جاءتهم من تكَوُّنهم البدائي؛ وأنّ الطابع الأخلاقي إذْ أخذ يتسرّب إلى الأفعال الإنسانية وكان كلّ إنسان حكما أوحد يثأر لنفسه عمّا يلقاه من إساءات قبل ظهور القوانين، فإنّ الخيرية التي كانت تلائم الحالة الطبيعية الخالصة لم تعد تلك التي تلائم المجتمع الناشئ؛ وأنه كان لا بدّ للعقوبات من أن تصير أشدّ صرامة بقدر ما تصبح شروط الإساءة أكثر تواتراً، ولا بد لرعب الانتقام من أن يقوم مقام الوازع القانوني. وهكذا، ومع أنّه قد قلّ جلد الناس واعترى بعضَ الوهن تحنّنهم الطبيعيّ، فإنّ هذه الحقبة من نموّ الملكات الإنسانيّة ـ وهي التي كانت وسطاً بين بلادة الحالة البدائية وعنفوان حبّنا الشخصي النشيط ـ كانت أسعد الحقبات وأكثرها دواماً باللزوم[3]. وكلّما أمعنّا النظر فيها، زدنا يقيناً بأنّها كانت أقلّ عرضة للثورات، وأفضلها للإنسان[4]، وبأنّ الإنسان ما كان ينبغي له الخروج منها لولا إحدى المصادفات المشؤومة التي ليتها لم تحدث قطّ حتى تحصل المنفعة المشتركة. أما مثال المتوحّشين الذين مازلنا نلقاهم على هذه الحالة جميعا فالبادي منه أنه

(3) أكثر الظن أن هذه الحالة الوسطى بين حالة الطبيعة والحالة المصطنعة تمثل في رأي روسو عصراً ذهبياً غالباً ما تغنى به، مثلما أن لتاريخ المدن السياسية عصرها الذهبي الروماني. ومهما بدا ظاهر عبارات روسو مغالياً في نقد العقلانية وإدانة المدنية فإن بعضها يبوح بطوايا فكره ليس العقل هو المستهدف وإنما المؤسسات والمدن الجائرة. ومهما يكن من أمر فلقد بدا لنا في هذا الكتاب أنه مادام النقد نقد العقل للعقل فإن الفكر الروسوي، بالرغم من مروقه على مركز العقلانية الحديثة، لا يخرج عن دائرة العقلانية النقدية.

(4) انظر تعليق روسو XVI، ص 202.

يثبت أن الجنس البشريّ جُعل لكي يستقرّ فيها دائماً؛ وأنّ هذه الحالة هي شباب العالم، وأنّ كل خطوات التقدم اللاحقة كانت في ظاهرها وبمقدارها خطوات نحو كمال الفرد، وكانت في الحقيقة خطوات نحو هرم النوع بأكمله.

والبشر، ماداموا راضين بأكواخهم ذات البناء الخشن، وماداموا يقتصرون على خياطة الجلود ملابس لهم بأشواك النبات أو الحيتان، والازديان بالريش أو بالأصداف، وصبغ أجسامهم بشتى الألوان؛ وعلى صقل سهامهم وأقواسهم وزخرفتها؛، وعلى شذْب بعض قوارب الصيد أو بعض الآلات الموسيقية الخشنة بالحجارة الحادة؛ أي ماداموا، في جملة القول، لا يتعاطون من الأعمال إلاّ ما يستطيع الواحد منهم القيام به بمفرده، ومن الصنائع إلا ما لا حاجة فيه لتعاون الكثير من السواعد، فقد عاشوا أحراراً أصحّاء محبين للخير سعداء ما استطاعوا بطبيعتهم، واستمرّوا يتمتعون في ما بينهم بنعيم معاشرة تقوم على الاستقلال. ولكنّ ما إن احتاج إنسان لمعونة إنسان آخر وما أن تبيّن أنه من النافع لشخص واحد أن يكون له زادُ شخصين اثنين حتى اضمحلت المساواة وتسربت الملكيّة بينهم، وصار العمل ضرورياً، وتحوّلت الغابات الواسعة حقولاً باسمة وجب أن تُروى بعرق البشر، ولم تلبث العبوديّة ولم يلبث البؤس ينبتان وينموان بنمو الحصاد.

كانت الصناعة المعدنية والزراعةُ ذينك الفنّين اللذين أدّى اختراعهما إلى هذه الثورة الكبيرة. وهكذا، فإن سبب تمدّن البشر وهلاك النوع البشري إنما هو الذهب والفضّة بالنسبة إلى الشاعر، وهو الحديد والحنطة بالنسبة إلى الفيلسوف؛ لذلك لم يعرف متوحّشو أمريكا لا هذا الفن ولا ذاك، فظلّوا كما هم. ويبدو أنّ الشعوب الأخرى ظلّت على بربريتها ما ظلت تزاول أحد الفنيّن دون

الآخر. ومن أوجه الأسباب التي تعلل لماذا كانت أوروبّا مقارنة بغيرها من مناطق العالم الأسبق أو على الأقل الأفضل والأثبت تنظيماً سياسياً فربما كونها أغنى البلاد حديداً وأخصبها قمحاً.

من العسير غاية العسر أن نتكهن كيف توصّل البشر إلى معرفة الحديد واستعماله، ذلك أنّ ما لا يُصدّق هو أن يكونوا قد تخيّلوا من تلقاء أنفسهم كيف يستخرجون مادّة الحديد من المنجم، وكيف يجرون عليها التحضيرات اللازمة لصهرها، وهم لا يعرفون بعْدُ ما الذي سينتج من ذلك. ومن جهة أخرى، لا يمكن أن يُنسب هذا الاكتشاف إلى حريق عارض، لأنّ المعادن لا تتكوّن إلاّ في الأماكن الجدبية العارية من الشجر والنبات؛ فكأننا بالطبيعة قد احتاطت للأمر حتى تحمي علينا هذا السرّ المحتوم. لم يبق، إذاً، إلاّ [أن نفترض] ظرفاً لاسويّا أحدثته إحدى البراكين؛ فإذْ كانت تقذف حمماً معدنيّة منصهرة أوحت للمراقبين إذّاك بأن يقلّدوا هذه العملية الطبيعة؛ ومع ذلك لا بدّ لنا، في هذه الحال، من أن نفترض أن لهؤلاء المراقبين من الشجاعة ومن التبصّر بالعواقب لكي يقوموا بعمل شاقّ جداً ويتبيّنوا من موقعهم السحيق ذاك الفوائد التي يمكنهم أن يجنوها من تلك العملية؛ وهذا ممّا لا يصحّ أن يُنسب إلاّ إلى أذهان كانت قبلئذ أكثر مراساً ممّا كانت عليه عقولهم.

وأمّا الزراعة فقد عُرفتْ مبادئها قبل ممارستها بزمن طويل؛ والبشر وقد دأبوا في استخراج أقواتهم بلا انقطاع من الأشجار والنباتات، فليس من الممكن ألاّ يفطنوا بسرعة إلى الطرق التي تستخدمها الطبيعة لتوليد النبات. على أنّه من الراجح أنّ أعمالهم لم تتّجه هذه الوجهة إلاّ في وقت متأخر إمّا لأنّ الأشجار وكذلك صيد الحيوانات البرية والمائية تمدهم بالقوت دون ما حاجة إلى الاعتناء بها، وإمّا لجهلهم استعمال القمح، وإما لانعدام أدوات حراثة

الأرض عندهم، وإمّا لفقدانهم التبصر بالقادم من الحاجات، وإمّا، أخيراً، لأنّه لم يكن لديهم من الوسائل ما يصد الآخرين عن الاستيلاء على ثمار عملهم، فلما صاروا يجدّون أكثر في العمل، بات من المرجّح أنّهم قد استعانوا بحجارة حادّة وبعصيّ مذرّبة ليبدأوا بزرع بعض البقول أو الجذور بالقرب من أكواخهم، وذلك قبل أن يعرفوا إعداد القمح بوقت طويل، وقبل أن تتوفّر لهم الأدوات اللازمة للزراعة الكبرى. ولا يغيبنّ عن الذهن أنّه لأجل القيام بهذه الأعمال ولبذر البذور، لا بد من الإقدام على خسارة بشيء عاجلاً لكسب الكثير آجلاً؛ وكما سبق أن أشرْتُ إلى ذلك فإن هذا الاحتياط بعيد جدّ البعد عن فطنة الإنسان المتوحّش الذي يجد مشقّةً في أن يفكّر، عند الصباح، في ما يحتاج إليه في المساء.

ومن ثمَّ، كان اختراع الصناعات الأخرى أمراً ضرورياً لإكراه الجنس البشريّ على تعاطي فنّ الزراعة. ومنذ دعت الضرورة إلى وجود أناس لصهر الحديد وطرقه، وجب وجود آخرين لتوفير الغذاء لهم. وكلّما ازداد عدد العمّال، قلت السواعد المستخدمة لتوفير القوت المشترك، والحال أن عدد الأفواه لم يتناقص؛ أما وقد لزم لبعض الناس أن يحصلوا على الميرة بدلاً لما لهم من حديد، فقد اهتدى البعض الآخر إلى سرّ استعمال الحديد لتكثير الميرة. ومن هذا نشأ الحرث والزراعة من ناحية، ونشأ فنّ معالجة المعادن وتعدّد وجوه استعمالها، من ناحية أخرى، فكان في حكم الضرورة أنّ تؤدي زراعة الأرض إلى تقسيمها، وأن يؤدّى الاعتراف بالملكية إلى أولى قواعد العدل : فمن أجل أن يُعاد لكل واحد من الناس «**ما لَهُ**»، ينبغي أن يكون كل واحد منهم «**له**» شيء ما.

زد على ذلك أنّ البشر، إذْ أخذوا يتجهون بأنظارهم إلى المستقبل وإذْ رأوا كلّهم أنّ لديهم من الممتلكات ما هو عرضة

للضياع، فإنه لم يكن بينهم أحد البتة إلا ويخشى على نفسه من العقوبات انتقاماً للأضرار التي قد يلحقها بالغير. وإن هذا الأصل لطبيعيّ تماماً حتى أنّه من المحال علينا أن نتصور فكرة الملكية تنشأ من شيء آخر إن لم يكن من اليد العاملة؛ فمن أجل أن يتملك الإنسان أشياء لم يخلقها قط لا نرى ما عساه يضفي عليها أكثر من عمله. وإذْ إن هذا العمل قد منح المزارع حقّاً على محصول الأرض التي حرثها فإنه العمل الوحيد الذي يمنحه بالنتيجة حقّاً على الأرض ذاتها حتى زمن الحصاد على الأقلّ؛ وهكذا فإن ما كوّن حيازةً متواصلة، سنة بعد سنة، يتحول بسهولة إلى ملكيّة. ويذهب جروسيوس إلى إنّ القدماء عندما أطلقوا على سيريس لقب إلهة التشريع ثمّ عظّموها بأن أقاموا لها عيدا أطلقوا عليه اسم «عيد المْشرّعات»، عنوا بذلك أنّ تقسيم الأرض قد أوجد نوعا من الحق جديدا، وهو حقّ الملكية الذي يختلف عن الحق الناشيء عن قانون طبيعيّ.

وكان من الجائز في هذه الحالة أن تظلّ الأمور متساوية لو أن المواهب كانت متساوية كأنْ تكون، مثلاً، كفّتا الميزان متعادلتين دائماً بين استعمال الحديد واستهلاك الميرة؛ ولكن سرعان ما انفك التوازن بينهما إذْ لم يكن له من ضابط يضبطه . كان أقوى الناس من كان أوفرهم إنتاجاً، وكان اللبق يستفيد من لباقته، وكان اللبيب يكتشف وسائل لاختصار عمله؛ وتارةً كان المزارع أكثر حاجة للحديد، وأخرى كان الحدّاد أحوج للقمح، وهذا يكتسب الكثير وذاك بالكاد له ما يقتات به. وهكذا، يتبلور التفاوت الطبيعي مع التفاوت المركب رويداً رويداً كما أنّ الفروق بين البشر، وقد زادتها نموا الفروق الظرفية، تصبح أبرز وأدوم من حيث نتائجها، وتأخذ تؤثر في مصير الأشخاص بالنسبة نفسها.

وإذْ بلغت الأمور هذا المبلغ، فمن السهل أن نتخيل البقيّة. لن أتولّى وصف ما تعاقب من اختراعات لفنون أخرى، ولا وصف ما طرأ على اللغات من تقدم، ولا وصف ما جرى من اختبار واستخدام للمواهب، ولا التفاوت في الحظوظ، ولا الانتفاع بالثروات أو الشّطَط فيها، ولا غير ذلك من التفاصيل التي تنشأ عن هذه الأشياء، والتي يسهل على كلّ إنسان أن يستدركها بنفسه؛ وإنما سأكتفي بإلقاء نظرة واحدة[5] على الجنس البشريّ من زاوية موقعه في نظام الأشياء الجديد هذا.

هاهي إذاً جميع ملكاتنا وقد تطورت، والذاكرة والمخيّلة ناشطتان، والحبّ الشخصي ساع إلى منافعه، والعقل وقد صار فاعلا، والذهن وقد بلغ أو يكاد حدّ الكمال الذي في مستطاعه. وهاهي جميع الصفات الطبيعيّة وقد نُشّطت، ومرتبةُ كلِّ إنسان ومصيرُه قد تقرّرا لا على مقدار الممتلكات، ولا على قدرة النفع والضر وحسب، وإنما على الذهن والجمال، على القوّة أو البراعة، على المزايا أو المواهب. أمّا وهذه الصفات قد غدتْ وحدها مجلبة للتقدير، فقد كان على المرء إمّا أن يملكها أو أن يتظاهر متباهياً بها؛ وهكذا صار من مصلحته أن يتظاهر بغير ما هو عليه حقيقةً. صارت الكينونة وصار الظاهر شيئين مختلفين كل الاختلاف. من هذا الفرق تأتّت الأبهة المهيبة، وتأتّى المكر الخدّاع، وجميع الرذائل المواكبة لهما. ومن جهة أخرى، بعد أن كان الإنسان قبلئذ حرّاً ومستقلاً فإنّ كثرةً من الحاجات الجديدة أخضعته للطبيعة كلها، ولاسيّما لأشباهه من البشر بأن صار، على وجه ما، عبداً لهم حتى لمّا صار سيّداً

(5) «نظرة واحدة» دائماً التأكيد ذاته على التجرد من الوقائع والتفاصيل، وهو موقف فيلسوف التاريخ المنكب على التاريخ الكلي لا على التاريخ الجزئي، أو على تاريخ أمة أو دولة أو مؤسسة أو صناعة أو معرفة.

عليهم . فإذا كان غنيّاً كان في حاجة إلى خدماتهم، وإذا كان فقيراً كان في حاجة إلى مساعدتهم؛ وأما الحال الوسطى فلا تعيه عنهم. ولذلك لرم هذا الإنسان ألاّ ينقطع عن السعي حتى يحمل أشباهه على الاهتمام بمصيره وحتى يقنعهم بأنّ لهم - إنْ حقاً أو ريماً - فائدة يجنونها لأنفسهم إنْ هم خدموه لفائدته؛ وهذا ما يجعله محتالاً ومتصنّعاً مع بعضهم، متغطرساً وصلفاً مع بعضهم الآخر؛ وهذا ما يضطرّه أيضاً إلى الشّطط على جميع من يحتاج إليهم ما لم يحملهم على خشية جانبه أو يسلم بأن من مصلحته أن يخدمهم خدمة نافعة. ثم إن هناك أخيراً الطموح الضاري، وهو اندفاع الإنسان من أجل إعلاء نصيبه، لا لحاجة حقيقيّة وإنما ليكون مقامه فوق مقام غيره من البشر، فيحث جميع البشر على إيذاء بعضهم بعضاً، ويوحي لهم بغيرة خفيّة أخطر مخاطرها أنها تتقنع بقناع الرعاية العطوف حتى تصيب مرماها بأمان. وجملة القول، هناك المنافسة والمزاحمة من جهة أولى، وهناك تضاربُ المصالح والرغبة الخفيّة المستديمة في الاستئثار بالمنفعة على حساب الغير من جهة ثانية؛ والحال أن جميع هذه الشرور هي النتيجة الأولى للملْكية والحاشية الملازمة للتفاوت الناشئ.

وقبل اختراع رموز تمثل الثروة، لم تكن الثروات قائمة تقريبا إلاّ على ثروة الأرض وثروة المواشي، وهي الخيرات العينية التي في مستطاع الإنسان أن يحوزها. بيد أنه لما زادت المواريث عدداً وامتداداً إلى حد غطّت معه جميع الأراضي فتماسّت كلها، حينئذ غدا بعضهم لا يستطيع التوسّع إلاّ على حساب بعضهم الآخر. وأمّا الزائدون على العدد ممّن منعهم الضعف أو العطلة من حيازة الأرض بدورهم، فقد أصبحوا فقراء دون أن يخسروا شيئاً، لأنّهم ظلّوا على حالهم لم يتغيّروا في حين تغيّر كل شيء حولهم، ولذلك اضطرّوا

إلى قبول أقواتهم أو إلى اغتصابها من أيدي الأغنياء؛ ومن هنا بدأت السيطرة والعبودية[6] في النشوء وكذلك العنف والنهب، تبعاً لطبائع البشر. وأمّا الأغنياء فما كادوا يذوقون لذة السيطرة حتى أخذوا يستخفّون بغيرهم من البشر أجمعين ويستخدمون عبيدهم السابقين لإخضاع عبيد جُدُد، فانصرفوا إلى قَهرْ جيرانهم واستعبادهم، فكان مثلهم في ذلك مثل الذئاب الجائعة التي، وإذْ ذاقت طعم اللحم البشريّ مدّةً، أصبحت تعاف غيره من الأغذية وغدت لا يطيب لها إلاّ افتراس البشر.

وهكذا فإنّ أكثر الناس قدرةً أو أكثرهم بؤساً قد جعلوا إنْ من قوّتهم وإنْ من خصاصتهم ضرباً من الحق لهم في مال غيرهم مكافئاً لحق الملكية، في نظرهم، حتّى انفرطت المساواة لتعقبها أفظع ضروب الفوضى: على هذا النحو، فإن ما يأتيه الأغنياء من اغتصابات والفقراء من أعمال لصوصيّة، وكذلك الأهواء الجامحة لدى الجميع وقد قتلت فيهم التحنّن الطبيعيّ، وأخرست صوت العدل وهو لايزال خافتاً، كل ذلك قد جعل البشر بخلاء وطمّاحين وأشراراً. وكان نزاع دائم يثور بين حقّ الأقوى وحقّ المتحوّز الأوّل ولا ينتهي إلاّ بمعارك ومذابح[7]. لقد أفسح المجتمع الناشئ المكانَ لحالة حرب هي أفظعها: وإذْ حلّ الهوانُ والقنوط بالنوع البشري وإذ بات لا يستطيع أن يعود أدراجه ولا أن يعدل عن مكتسباته المشؤومة، وإذ أصبح لا يعمل إلا ما يشينه لشَططه في استعمال

---

(6) العبودية (Servitude) العبودية لفظ مشترك يؤدي تماماً المقصود من الخدمة بالتبعية والإكراه إنْ بمقابل أو من دونه. وليست كلمة عبودية، كما ذهب إلى ذلك أحد المترجمين العرب، لفظاً له دلالة تاريخية خاصة فقط، ففي هذه الحالة سمي العبد المملوك رقاً ورقيقاً، والعبيد أرقاء ورقيقاً (اسم جمع)، وسمي الوضع أو الشرط استرقاقاً.

(7) انظر تعليق روسو XVII، ص 205.

الملكات التي فيها تشريفه، فلقد دفع بنفسه إلى حافّة خرابه:

«وعلى الغنيّ والفقير أن يفرّا من الثراء وأن يفقدا ما نشداه لما استحدثاه من شرور»[8].

ليس من الممكن، بعد لأيٍ، ألاّ يكون البشر قد تفكّروا في وضع بائس غاية البؤس وفي الويلات التي كانت محيقة بهم. لم يلبث الأغنياء، بالخصوص، أن استشعروا كم كانت الحرب الدائمة في غير مصلحتهم، وهي التي تحمّلوا وحدهم نفقاتها، وكانت فيها المجازفة بالحياة شأنا مشتركاً بينما كانت المجازفة بالممتلكات شأناً خاصاً. وفوق ذلك أدركوا أنّه أيّاً كانت المساحيق التي أمكنهم أن يزينوا بها ما آتوه من اغتصابات فإنّها لم تستند إلاّ على حقّ يتصف بالتقلب وبالشَّطَط، وأنّ هذا الحقّ إذْ بُنِي على القوّة فإنّ في استطاعة القوّة أن تسلبهم منه، دون أن يكون لهم ما يسوِّغ شكواهم. حتى أولئك الذين صاروا أغنياء بكد عملهم وحده لم يكن في إمكانهم أن يستندوا في ملكيّتهم إلى حجج أفضل، فعبثاً يحتجون إذ يقول قائلهم: «أنا من بنى هذا الحائط، وأنا من كسب هذه الأرض بعمله»، فيردّ معترض: «من ذا الذي وضع لك الحدود وما الذي يجير لك أن تطالب بأن يُدفع لك أجرُ عملٍ على حسابنا ولم نكلّفك إيّاه؟ ألا تدري بأنّ حشداً كثيراً من إخوانك يهلك أو يتعذّب لحاجته إلى الزائد عندك عن الحاجة، وأنّه يلزمك كسب رضاء الجنس البشريّ رضاء صريحاً وبالإجماع لكي تتملّك من القوت المشترك كلّ ما يزيد عن قوت شخصك؟» ولمّا كان الغنيّ فاقداً لتعليلات صالحة لتسويغ دعواه، وليس له ما يكفي من القوى للدفاع عن نفسه، وإذْ

(8) «Attonitus novitate mali, divesque, miserque / Effugere optat opes, et quae modo voverat odit,» Ovide, *Métamorphoses*, XI, 127

كان في ميسوره أن يسحق شخصاً وتسحقه هو بدوره عصاباتٌ من قطاع الطرق، وحيداً ضد الكلّ، عاجزاً بسبب الغيرة المتبادلة عن الاتحاد مع المساوين له ضد أعداءٍ وحّد بينهم الأملُ في النهب، دفعته الضرورة في نهاية المطاف إلى تصوّر أَحْصف مشروع خطر يوماً بذهن إنسان، وهو أن يستخدم لمصلحته عين القوى التي كانت تكافحه، وأن يجعل من خصومه حماةً له، وأن يوحي إليهم بقواعد مغايرة، وأن يمنحهم مؤسسات أخرى تكون مؤاتية له بقدر ما كان الحقّ الطّبيعيّ مضاداً.

وتوصّلاً إلى هذا الغرض، وبعد أن بسط الغنيّ لجيرانه فظاعة وضع يضطرّهم إلى التسلّح ضدّ بعضهم ويجعل حيازاتهم عبئاً يكلّفهم ما يكلّفه حصولهم على حاجاتهم، وضْع لا يجد فيه أحدٌ أمناً، أكان من أهل الغنى أم من أهل الفقر، تيسّر له أن يختلق أسباباً مموّهة ليصل بهم إلى غايته، فكان ممّا قال لهم: «لنَتّحدْ لكي نحمي الضعفاء من الاضطهاد، ونحاصر الطّامحين، ونضمن لكلّ شخص حيازةَ ما لَهُ: لنُنْشئ نُظُماً للعدل والسلام يكون جميع البشر ملزمين بالامتثال لها، ولا تحابي أحداً منهم، وتقوّم نوعاً ما نزوات الحظ بأن تخضع القويّ والضعيف، على السواء، إلى واجبات متبادلة. وجملة القول: بدلاً من أن نوجّه قوانا ضد أنفسنا نحن فلنوحّدْها في سلطةٍ عليا تتولّى الحكم فينا بحسب قوانين رشيدة، تحمي جميع أعضاء الشركة وتدافع عنهم، وتصدّ العدو المشترك، وتمسكنا ضمن وفاقٍ أبديّ».

القليل الأقلّ من مثل هذا الكلام كان كافياً لاستمالة بشر غلاظٍ تسهل غوايتهم؛ وكانت بينهم، بالعلاوة على ذلك، قضايا يتعين عليهم حلها وهي من الكثرة بحيث لا يستطيعون الاستغناء عن حكام يفصلون بينهم؛ وكانوا على غاية من البخل والطمع بحيث لا يستطيعون الاستغناء طويلاً عن أسياد. وهكذا تراهم جميعاً يهرعون

نحو أغلاهم ظانين أنّهم إنما يؤمّنون حرّيتهم، دلك أنه لئن كان لديهم ما يكفي من الأسباب المعقولة لاستشعار الفوائد التي تحصل لهم من إنشاء هيئة سياسيّة، فإنه لم يكن لديهم ما يكفي من التجربة لتوقع ما ستأتي به مس أخطار. أما أقدرهم على استشعار شطط الهيئة السياسية فكانوا بالذات أولئك الذين ينوون جني الفائدة مىها، وأمّا أعقل البشر فقد رأوا أن مس اللارم عليهم التضحية بجزء مس حرّيتهم من أجل الحفاظ على الجزء الآحر، كالجريح الذي يرضى ببتر ذراعه لينقذ بقيّة جسده.

هكذا كان أو هكذا وجب أن يكون أصل المجتمع والقوانين التي مهرت الضعيف بقيود جديدة والعيّ بقوى جديدة[9]، فقضت على الحريّة الطبيعيّة قضاءً مبرماً، وثبّتت قانون الملكية وشريعة التفاوت إلى الأبد، وجعلت من الاغتصاب الماكر حقّاً لا يقبل النقض، وأخضعت الجنس البشري بأكمله للعمل والعبوديّة والبؤس خدمةً لمصلحة بعض الطماعين الطامحين. ومس السهل أن ىدرك كيف أنَّ إرساء مجتمع واحدٍ جعل إرساء جميع المجتمعات الأخرى أمراً لازماً، وكيف أنّه من أجل مواجهة بعض القوى المتحدة وجب على البعض الآخر أن يتحد هو بدوره. وهكذا تكاثرت المجتمعات وانتشرت سريعاً، ولم تلبث أن غطّت وجه البسيطة كله حتى لأصبح من المحال أن ىجد في العالم راوية واحدة يمكن للإنسان أنّ يتحرّر فيها من النير وأن يفلت من السيف المسلول غالباً بلا حق والذي يراه مصلّتاً دائماً فوق رأسه. وإذْ الحق المدني قد صار، على هذا النحو، القاعدة المشتركة للمواطنين، فإنّ قانون الطبيعة لم يعد سارياً إلاّ بين المجتمعات المختلفة حيث عدّلته بعض الاتفاقيات الضمنية

(9) انظر تعليق روسو XVIII، ص 206.

وصار ينعت باسم القانون الدوليّ، وذلك من أجل تيسير التجارة والاستعاضة به عن الشفقة الطبيعيّة التي من مجتمع إلى آخر فقدت تقريباً كل القوة التي كانت لها بين إنسان وآخر حتى أنها لم تبقَ كامنة إلاّ في بضع نفوس كوسموبوليتية[10] عظيمة، تلك التي تتحطى الحواجز الوهمية الفاصلة بين الشعوب، وتهتدي بمثال سيد الوجود الذي خلقها فتشمل برعايتها الجنس البشريّ بأسره.

أما والأجساد السياسيّة القائمة قد ظلّت، هكذا، في حالة الطبيعة من جهة علاقات بعضها مع بعض، فإنّها لم تلبث أن شعرت بالمحاذير التي كانت قد اضطرّت الأفراد إلى الخروج من هذه الحالة؛ ثمّ إنّ الحالة الطبيعية صار ضررها بين هذه الأجساد الكبيرة أكبر مما كان عليه قبلئذ بين الأفراد الذين يؤلفونها. ومن هنا نشأت الحروب بين الأمم، والمعارك، والجرائم وصنوف القتل والثأر، مما ترتجف له الطبيعة ويُنكره العقل؛ ومن هنا أيضاً نشأت جميع الأحكام المسبقة تلك التي ترى في سفك الدماء البشريّة شرفاً وتصنفه في باب الفضائل. إن الأمناء من البشر أكثرهم قد تعلموا كيف يرون في ذبح أمثالهم واجباً مس واجباتهم، وانتهى الأمر بالبشر إلى أن يذبح بعضهم بعضاً بالألوف وهم لا يدرون السبب؛ بل إنّ ما يُرتكَب من مجارر قتل في يوم واحد مس المعارك، وما يُرتكب من فظائع في سبيل الاستيلاء على مدينة واحدة، لأكثر ممّا حصل في الحالة الطبيعية طوال قرون كاملة وعلى وجه البسيطة جمعاء. هذه هي الآثار الأولى التي ىستشفّها مں تقسيم الجىس البشريّ إلى

(10) كوسموبوليتية المدينة الكوىية، والمقصود المواطنة الكونية، أو العالمية كما يقال اليوم. ومن اللافت للنظر أن يساق هذا المفهوم بريشة روسو، مواطن جنيف وفيلسوف التعاقد الذي حده الدولة الأمة والشعب الواحد، والذي يرى في المدينة اليونانية مثلاً سياسياً أعلى.

مجتمعات مختلفة، فلنعدْ الآن إلى النظر في تأسيسها.

إني أعرف أنّ الكثيرين من أصحاب الآراء قد ردّوا المجتمعات السياسيّة إلى أصول مغايرة كقولهم بعروات الأقوى أو باتّحاد الضعفاء. بيد أنه ليس للخيار بين هاتين العلّتين أي أهمية من جهة ما أريدُ إثباته، بينما العلّة التي استعرضتها في سالف قولي هي أكثر العلل تطابقاً مع الطبيعة، وذلك للأسباب الآتية

أما في **الحالة الأولى**، فإن حقّ الغزو، وهو ليس حقّاً البتة، لا يمكنه أن يؤسس حقّاً آخر أيا كان؛ فالغازي والشعوب المغلوبة يظلّ كلّ منهما في حالة حرب مع الآخر اللهم إلا أنْ نرى الأمة التي استردت حريتها كاملة تختار بمحض إرادتها من غلبها رئيسا لها. وحتى هذا الحد، ومهما كان الاستسلام الذي تأتيه الأمم المغلوبة ـ وهو الذي لم يكن قائماً إلاّ على العنف فكان إذاً باطلا لهذا السبب بالذات ـ فإنه لا يجوز من جهة هذه الفرضية أن يوجد أيّ مجتمع حقيقيّ، أو أيّ جسد سياسيّ، أو أيّ قانون آخر سوى قانون الأقوى. وأما في **الحالة الثانية** فإن لفظتي «قويّ» و«ضعيف» تدلان على معنى ملتبس، ففي أثناء الفترة الفاصلة بين إرساء حقّ الملكية أو حقّ المتحوّز الأول وبين إنشاء حقّ الحكومات السياسيّة اتضح معنى تينك اللفظتين وضوحاً أبلغ بواسطة لفظتي «غنيّ» و«فقير»، ففي حقيقة الأمر وقبل سنّ القوانين لم يكن لدى الإنسان من وسيلة لحمل المساوين له من البشر على الخضوع له سوى مهاجمة أموالهم، أو اقتطاع نصيب لهم من ماله.

وفي **الحالة الثالثة**: وإذ لم يكن لدى الفقراء من شيء يخسرونه سوى حريّتهم، فإنّهم كادوا يكونون على قدر كبير من الجنون لو أنّهم تخلّوا بإرادتهم عن النعمة الوحيدة المتبقية بحوزتهم بدون أن يغنموا شيئاً عوضاً عنها. وعلى عكس ذلك، فإن الأغنياء لما كانوا

أكثر تأثرا بالأذى في جميع أجزاء أموالهم حتى كان من السهل اليسير الإساءة لهم أكثر من غيرهم، تعين عليهم بالنتيجة أن يتخذوا من الاحتياطات أكثر ممّا يتّخذه غيرهم اتقاءً لتلك الأضرار؛ وأخيراً، فمن باب المعقول أن نعتقد أنه أحرى بمن لهم منفعة في شيء معين أن يخترعوه من أن يخترعه من يلحقهم ضرر من وجوده.

لم تتّخذ الحكومة إبان ميلادها شكلاً ثابتاً ومنتظماً قطّ. وانعدام الفلسفة والتجربة جعل البشر لا يتبينون من المحاذير سوى ما كان منها ماثلاً قبالتنا، فليس من تدبر لإصلاح غيرها إلا على قدر مثولها قبالتنا. وعلى الرغم من أعمال أحكم المشرعين جميعهم، فإنّ الحالة السياسيّة ظلّت دائماً على نقصانها لأنّها كانت من صنع المصادفات أو كادت، ولأنّ بدايتها أيضاً كانت بداية سيئة، فحتى مرور الزمن لم يفلح أبداً في إصلاح عيوب التأسيس، ولئن كشف عن العيوب وأوعز بالأدوية. هكذا كان اللجوء إلى الرتق والترقيع بلا انقطاع، بدل لزوم البدء بمسح الفضاء وإقصاء معدات البناء القديمة جميعها، من أجل أن يُرفع بعد ذلك بناء قويم، كما فعل ليكورج في إسبارطة. ولم يكن المجتمع متقوّماً في بداية أمره إلاّ ببعض الاتفاقيات العامّة التي تعهّد جميع الأفراد بالتقيّد بها والتي تتكفل الجماعة بضمانها لكلّ واحد منهم. ولكن كان لا بدّ من التجربة لتبيّن كم هو واهنٌ تأسيس كهذا التأسيس، وكم كان سهلاً على المخالفين أن يجتنبوا إقامة الدليل ضدهم أو العقاب على ما اقترفوا من دون كان على الجمهور وحده أن يكون الشاهد عليها والحكم فيها. وهكذا، كان لا بد من خرق القانون بشتى الطرق التي لا تحصى ولا تعد، وكان لا بد أيضاً من أن تتكاثر المحاذير وصنوف الفوضى حتى يعزم الناس على إيداع تلك الوديعة الخطيرة، وديعة السلطة العامّة، بين أيدي أشخاص بعينهم، وأن يكلوا إلى الحكّام مهمة السهر على إلزام

الناس بالتقيّد بقرارات الشعب. أما القول بأنّ الرؤساء قد تمّ اختيارهم قبل قيام الاتحاد السياسي، وأنّ حفظة القوانين قد وُجدوا قبل وجود القوانين نفسها، فذلك افتراض لا يستحق الاعتراض عليه اعتراضاً جاداً.

ليس من المعقول أيضاً الاعتقاد أنّ الشعوب قد ارتمت، بادئ ذي بدء، بين دراعي سيّد مطلق بلا شرط وبلا ردّة؛ ولا أنّ أوّل وسيلة تصورها الناس لتوفير أمنهم المشترك، وهم بشر أباة لم يروّضهم مروّض، هي ارتماؤهم في أحضان العبوديّة. وبالفعل، لماذا اتخذوا لهم رؤساء إن لم يكن للدفاع عنهم ضدّ الاضطهاد، ولحماية أموالهم وحرّياتهم وحياتهم، وهي، إذا صحّت العبارة، العناصر المكوّنة لكينونتهم؟ بيد أنّ شرّ ما يخشاه إنسان في علاقاته بإنسان آخر أن يجد نفسه تحت رحمة هذا الأخير، ومن ثمّ أليس منافيا للحس السليم أنْ يبدأ الإنسان بتجريد نفسه من تلك الأشياء العزيزة التي وحده الحفاظُ عليها قد دعا البشر إلى طلب معونة رئيس فإذا بهم يضعونها بين يديه؟ وأيّ شيء مكافئ يمكن أن يقدّمه لهم ذلك الرئيس بدل تنزّلهم عن هذا الحقّ النفيس؟ وإذا اجترأ الرئيس على مطالبتهم بالتنزل له عن هذا الحقّ، متعلّلاً بحجة الدفاع عنهم، أما كان الجواب سيأتيه في المثل المأثور الذي يقول: «وهل للعدوّ أن يفعل بنا أكثر من هذا؟» مما لا جدال فيه إذاً، وههنا المبدأ الأساسيّ للحقّ السياسيّ بأكمله، أن الشعوب اتخذت لها رؤساء للدفاع عن حرّيتها، لا لاستعبادها. وقد كان بليں يقول لتراجان: «وإذ جئنا بأمير يسوسنا فلكي يقينا من أن يسود علينا سيّد».

وللسياسيّين عن حبّ الحرية السفسطاتُ نفسها التي للفلاسفة عن حالة الطبيعة، وذلك أنّهم يحكمون بواسطة أشياء يشاهدونها في أشياء مختلفة تماماً عن تلك ولم يشاهدوها، فينسبون للبشر ميلاً طبيعيّاً للعبودية استناداً إلى ما يشاهدونه بأم عيونهم عند الناس من

صبر على العبودية، من دون أن يفكّروا أنَّ شأن الحريّة كشأن البراءة والفضيلة اللتين لا نعرف قيمتهما إلاّ بدوام تمتّعنا بهما، حتى ليضيع ميلنا لهما حالما نضيّعهما. وممّا يؤثر ذكره في هذا الصدد ما قاله براريداس لأحد مرازبة الفُرس، الذي كان يشبّه حياة إسبارطة بحياة برسيّبوليس «أنا أعرف ملذّات بلدك ولكنّك لا تستطيع أنت أن تعرف ملذّات بلدي».

وكما أنّ ما لم يروّضْ من الجياد ينْصب عرْفه، ويضرب الأرض بسنابكه، وينتفض جامحا لمجرّد تقريب اللّجام من شدقيه، بينما يعاني الحصان المروّض السوطَ والمهمار صابراً، كذلك هو الإنسان البربري لا يحنو رأسه للنير الذي يحمله الإنسان المتمدّن دون تذمّر؛ وهو يفضّل الحريّة العاصفة على الإذعان الهادئ. ومن ثمّ، فمن أجل الحكم ما إذا كان الإنسان مستعداً بالطبع لقبول العبودية أم لدفعها عنه، لزم ألاّ يستند حكمنا على الإذلال الذي فيه الشعوب المستعبدة، وإنما على الأعمال العجيبة التي بذلتها جميع الشعوب لحفظ نفسها من الاضطهاد. إني أعلم أنَّ الشعوب المستعبدة لا تنقطع عن الإشادة بالسلام والسكينة اللذين تنعم بهما وهي ترسف في أغلالها، إنّها، [كما يقول تاسيت في **التواريخ**]، «تُسمّي أمناً أتعس ضروب العبوديّة»[11]؛ ولكنّي حينما أرى الشعوب الحرّة تضحّي بالملذّات وبالسكينة وبالثراء وبالسلطان، بل وحتى بالحياة، من أجل حفظ تلك النعمة الوحيدة التي يستهين بها فاقدوها من الشعوب؛ وعندما أرى الحيوانات وقد ولدت حرّةً شديدة الاشمئزاز من الأسر تحطّم رؤوسها على قضبان سجنها، وعندما أرى أيضاً حشوداً من المتوحّشين العراة كلّ العري يحتقرون اللذائذ الأوروبيّة

(11) «Miserrimam servitutem pacem appelant.» dans: Tacite, *Histoires*, VI 17.

ويتحدّون الجوع والنار والحديد والموت كي لا يحفظوا شيئاً سوىً استقلالهم، أعني أنّه ليس من شأن العبيد أن يقيموا محاكمة عقلية في الحريّة.

وأمّا السلطة الأبويّة التي منها استنبط كثيرون من أهل الرأي الحكومة المطلقة والمجتمع بأكمله، فيكفينا أن نلاحظ، بدون الرجوع إلى أدلّة لوك وسدني المعاكسة، أنّه لا شيء في الدنيا أبعد عن روح الاستبداد الضارية من رفق السلطة الأبويّة لأنّها ترمي إلى مصلحة من يقوم بالطاعة اكثر ممّا ترمي إلى منفعة صاحب الأمر. أما بحكم الناموس الطبيعيّ، فالأب لا تستمرّ ولايته على الابن إلاّ ما استمر هذا مضطرا إلى معونة ذاك، حتى إذا انقضى هذا الزمن أصبحا متساويين، وعندئذ لا يعود الابن، وقد صار مستقلا عن الأب، مدينا له لا بالطاعة وإنّما بالاحترام، وذلك لأنّ عرفان الجميل واجب يجب على المرء تأديته لا حقّ يلزمه به. وبدلاً من أن يقال إنّ المجتمع المدنيّ متفرع من السلطة الأبويّة وجب، على العكس من ذلك، أن يقال إنّ هذه السلطة الأبوية هي التي تستمد من المجتمع قوتها الأم فإنّ شخصا ما لا يُعترفُ له بأبوّته لكثيرين من الأبناء إلاّ ببقائهم مجتمعين حوله. أما ممتلكات الأب، وهو السيد الحقيقي عليها، إنما تُكوّن الروابط التي تشد إليه أبناءه بوثاق التبعيّة؛ ومن الجائر ألاّ يحصّهم بنصيبٍ من إرثه إلاّ بنسبة ما يراهم جديرين به بفضل الامتثال الدائم لإرادته. والحال أنّه ليس للرعايا البتة من حظوة يأملونها من المستبد بهم تكون مماثلة لحظوة الأبناء تلك مادام الرعايا وجميع ما يملكونه في حيازة المستبد، أو مادام هو يزعم ذلك، فيضيق بهم الأمر حتى ليعدّون هبةً منه ما كان قبلئذ من مالهم الخاص وتركه لهم؛ وهكذا يكون هو القاضي بالعدل كلّما سلبهم، ويكون هو المنعم عليهم كلما تركهم قيد الحياة.

فإذا نحن تابعنا، هكذا، فحص الوقائع بالنظر للحقوق، لن نجد لا قوة ولا صواباً في القول بأن قيام الطغيان إنما كان عن طواعية؛ كما أنه من العسير أن نبرهن على صحّة عقدٍ لا يُلزم إلاّ طرفاً دون الآخر، ويأتي كل ما فيه في كفة دون الأخرى، وينقلب ضرراً على من يلتزم به دون غيره. إن نظاماً بغيضاً كهذا النظام لبعيد، حتى في أيامنا هذه، عن أن يكون نظام الحكماء والصالحين من الملوك، ولا سيّما ملوك فرنسا، وهو ما يمكننا أن نلاحظه في مواضع مختلفة من مراسيمهم، وخصوصاً في تلك الفقرة الواردة في مرسوم مشهور صدر باسم الملك لويس الرابع عشر وبأمر منه، ونُشر سنة، 1667 وتقول: «فلا يقولنَّ قائل إنّ صاحب السيادة لا يذعن لقوانين دولته؛ وذلك لأن نقيض هذا القول حقيقةٌ من حقائق القانون الدولي قد تطاول عليها التملقُ في بعض الأحايين، ولكنّ الأمراء الصالحين كانوا أبداً من المدافعين عنها كما لو كانت إلهة راعية لدُولهم. وإنه لقول على مزيد المشروعية أن نقول مع أفلاطون الحكيم بأنّ أتمّ سعادة للمملكة أن يكون الأمير فيها مطاعاً من رعاياه، وأن يكون الأميرُ مطيعاً للقانون، وأن يكون القانون قويماً وموجّهاً دائماً إلى الخير العامّ»[12]. لن أتبسط قطّ في البحث هل

(12) *Traité des droits de la reine très chrétienne sur divers états de la monarchie d'Espagne*، كتبت الرسالة بأمر من لويس الرابع عشر ملك فرنسا في سنة 1667 وأصلها أن آن ماري تيرير، ابنة فيليب الرابع، ملك إسبانيا، عندما تزوجت من لويس الرابع عشر، تنازلت عما يعود لها في مملكة إسبانيا من حقوق على أن يدفع لها العرش الإسباني عوضا قيمته 500,0000 ريال وكان «مازاران»، وزير لويس الرابع عشر الأول، يعلم أن إسبانيا ليس في وسعها دفعه. وعند وفاة ملك إسبانيا عاد لويس الرابع عشر يطالب، إنْ بالسلم أو بالحرب، بحقوق الملكة زوجته في مقاطعات إسبانية. والرسالة محاولة لتسويغ مطامع فرنسا بعنوان قانون مدني خاص ينظم مواريث الأسر المالكة. أما روسو ذو النزعة الجمهورية المعروفة فيسلك هنا مسلكاً انتقائياً فيستخدم الرسالة لمقاصد معادية للسياسات الملوكية، وبالخصوص سياسة لويس الرابع عشر الحربيه.

يكون من باب الحط من طبيعة الإنسان ـ والحال أن الحرية هي أشرف ملكاته ـ ومن باب السقوط إلى مستوى البهائم ـ وهي عبد غريزتها ـ ومن باب الإهانة لباري وجوده، أن يتنازل هذا الإنسان، دون تحفّظ عن أعزّ ما أنعم به ربّه عليه، وأن يقبل بارتكاب جميع الجرائم التي ينهاه لكي يطيع سيّداً متجبراً أو أحمق؟ بل أليس ممّا يثير سخط الصانع الأجلّ سخطاً أكبر أن يرى أجمل ما صنعتْ يداه لا مهاناً فحسبُ وإنما مقوَّضاً؟ ثم أنّي سأطرح جانباً رأي باربيراك، وهو حجة في الموضوع، إذ يصرّح بوضوح، نقلاً عن لوك، بأنّ لا أحد يجوز له أن يبيع حريّته إلى حدّ يخضع معه لسلطةٍ استبداديّة تلعب به على هواها لأنّ معنى هذا، على حدّ قوله، أنّه يبيع حياته وهو ليس سيّدها؛ وانما اسأل فقط إنّ أولئك الذين لم يترددوا في إذلال أنفسهم بأنفسهم غاية الإذلال، بأيّ حقّ يجوز لهم أن يُلقُوا بذريتهم في الهوان عينه، وأن يتنازلوا، بالنيابة عنهم، عن خيرات لم يمنوا بها عليها، وإنما هي خيرات بدونها تصبح الحياة عبئاً باهض الثمن على جميع من كان أهلاً للحياة؟

يقول بوفيندورف على نحو ما ينقل الإنسان ممتلكاته إلى الغير بمقتضى اتفاقيات وعقود، كذلك يمكنه أن يتنازل عن حريّته لصالح أحد ما. ههنا في ظني استدلال فاسد، وذلك، أوّلاً، لأنّ المال الذي أتنازل عنه يصبح غريباً عنّي ويغدو شططُ استعماله أمراً لا يعنيني؛ وأما حريتي فيعنيني ألاّ يُشَطّ عليّ في استعمالها، ولا يمكنني، من دون أن أتحمّل وزر الذنب الذي سأُرغم على اقترافه، أن أعرّض نفسي لأكون أداة الجريمة. زدْ على ذلك أنه عندما لم يقم حقّ الملكيّة إلاّ بمقتضى اتفاقية وتأسيس إنساني، فلقد جاز لكل إنسان أن يتصرّف في ما يحوزه كما يطيب له؛ ولكنّ الأمر خلاف ذلك بالنسبة للهبات الجوهريّة التي وهبتها لنا الطبيعة كالحياة والحريّة

اللتين يحقّ لكلّ إنسان أن يتمتّع بهما، ولكن من المشكوك فيه أن يكون له حقّ تجريد نفسه منهما: إن تجرّد الإنسان من إحداهما حطّ من وجوده، وتجرده من الأخرى إعدام له بما هو في ذاته؛ أما والحال أنه لا يوجد البتة خير دنيويّ يمكنه أن يعوّض عن الحياة وعن الحرية، فإن في التنازل عن إحداهما إهانة للطبيعة وللعقل أياً كان الثمن المقابل. ولكن عندما يكون في مستطاع الإنسان أن يتنازل عن حريّته كما يتنازل عن ماله، يظلّ الفرق بيّناً جدّاً بالنسبة إلى الأولاد الذين لا يتمتّعون بمال أبيهم إلاّ بانتقال حقّه إليهم، بينما الحريّة ـ بما هي هبة من الطبيعة وُهبتْ للبشر بصفتهم بشراً ـ ليس لآبائهم البتة حقٌّ في تجريدهم منها، بحيث إنه لمّا كان من اللازم لأجل إرساء العبوديّة إقامةُ العنف ضدّ الطبيعة، كذلك لزم تغيير الطبيعة لإدامة هذا الحقّ؛ أما فقهاء القانون الذين قضوا بكامل وقارهم بأن من كان ابناً لأَمةٍ يكون عبداً بالولادة، فكأنما قضوا، بعبارة أخرى، بإنّ الإنسان لا يُولد إنساناً.

ومن ثمّ فلَكأنَّ اليقين عندي هو أنّ الحكومات لم تبدأ قطّ من السلطة الاعتباطية فميها فساد تلك الحكومات، وهي حدّها الأقصى المنذر بنهايتها، وهي في آخر المطاف ما يعود بتلك الحكومات إلى شريعة الأقوى وحدها دون غيرها، بعد أن كانت تلك الحكومات في البداية شفاءً من شريعة الأقوى؛ بل حتى لو جاءت الحكومات على هذا النحو في بدء وجودها فمادامت هذه السلطة لاشرعيّة بطبيعتها فليس من الجائز أن تصلح كقاعدة لحقوق المجتمع ولا، بالنتيجة، كقاعدة للتفاوت المستحدث تأسيساً.

ومن غير أن أخوض اليوم في البحوث التي لا يزال القيام بها لازماً حول طبيعة الميثاق الأساسيّ لكلّ حكومة، سأتبع الرأي المشترك لأقصر قولي على النظر في إقامة الجسد السياسيّ بما هو

تعاقد حقيقيّ بين الشعب وبين القادة الذين يختارهم لنفسه، وهو تعاقد بواسطته يُلزم الطرفان بعضهما بعضاً بمراعاة القوانين المنصوص عليها والتي تؤلّف عُرى اتحادهما. ولما كان الشعب في ما يتصل بالعلاقات الاجتماعيّة قد وحّد جميع إراداته في إرادة واحدة، فإنّ كل البنود التي تسوّغها هذه الإرادة تصبح بنفس القدر قوانين أساسيّة تُلزم جميع أعضاء الدولة من دون استثناء؛ ومن بين هذه القوانين هناك قانون يرتّب اختيار الحكّام وينظم سلطتهم من جهة كونهم مكلفين بالسهر على تنفيذ القوانين الأخرى. وهذه السلطة تشمل كلّ ما من شأنه أن يديم الدستور، من دون أن تتعدى ذلك إلى تبديله وتغييره. وتكون [هذه التدابير] مشفوعة بمراسم التشريف التي تحمل الناس على احترام القوانين ورجالاتها، كما يُعطى هؤلاء امتيازات للتعويض لهم عمّا يكلّفه حسن الإدارة ويتطلّبه من أعمال شاقة. أما الحاكم، من جهته، فيأخذ العهد على نفسه بألاّ يمارس سلطته الموكولة له إلاّ وفقا لمقصد موكّليه، وبأن يديم لكلّ شخص هناء تمتعه بجميع ما يحوزه، وبأنْ يجعله يفضّل في كلّ مناسبة المصلحة العامّة على المصلحة الشخصية.

وهذا الدستور الأصلي، قبل أن تبين التجربةُ شططه الذي لا مناص منه، وقبل أن تنبّه إلى هذا الشطط الدرايةُ بما في قلب الإنسان، وجب أن يظهر للناس في أفضل تكوين، لا سيّما وزعاتُه هم أكثر الناس سعياً إلى الانتفاع به، ذلك أنه لما كانت رياسة الشأن العمومي وما يتبعها من حقوق لا تقوم إلاّ على القوانين الأساسيّة، فحالما تُقَوَّضُ القوانين يفقد الحكام شرعيتهم ولا يعود الشعب ملزماً بطاعتهم؛ وبما أنّ ما يُكوّن ماهية الدولة إنما هو القانون وليس الحاكم فانّ كلّ فردٍ يستردّ حريته الطبيعيّة بمقتضى الحق.

واذا نحن تفكّرنا ولو قليلاً في المسألة وجدنا أدلة عقلية جديدة

تؤيّدها ورأينا أنّ العقد يمتنع عليه ألاّ يكون قابلاً للنقض بطبيعته: فإذا لم توجد سلطة عليا لتضمن وفاء المتعاقدين، ولتجبرهم على القيام بتعهداتهم المتبادلة، ظلّت أطراف التعاقد لوحدها صاحبة الحل والعقد في قضيّتها المخصوصة عليها، وظلّ لكلّ طرف الحقّ في العدول عن العقد حالما يرى أنَّ الطرف الآخر يخالف شروطه، أو أنَّ العقد لم يعد يلائمه. والظاهر أنه على أساس هذا المبدأ يمكن أن يُقام حقّ النّقض، فإنْ نحن اعتبرنا التأسيس البشري فقط الذي نحن بصدده الآن، ألفينا أنه إذا كان من حق الحاكم الذي بيده السلطان كلّه والمستأثر بكل مزايا العقد، أن يعدل عن السلطة، فالأحرى بالشعب، وهو من يُحاسبُ حساباً غالياً على أخطاء رؤسائه، أن يعدل عن تبعيّته. غير أن هذه الانشقاقات المريعة والاضطرابات الدائمة التي يؤدي اليها، بالضرورة، هذا السلطان ذو الخطر الشديد تبين، أكثر من أي شيء آخر، كم كانت الحكومات البشريّة في حاجة إلى قاعدة أصلب من مجرد العقل، وكم كان ضرورياً للسكينة العمومية أن تتدخّل المشيئة الإلهيّة لكي تجعل للسلطة العليا طابعاً مقدّساً ومرعيَّ الحرمة يُبطل لدى الرعايا حقَّ التصرّف فيها، وهو حق وخيم العواقب. لو كان ما يفعله الدين إنما المنّ فقط بهذا الخير على البشر لكان ذلك كافيا لحملهم على وجوب محبته واعتناقه، مع ما في الدين من شطط استعمال؛ وذلك لأنّ الدين يحقن الدماء أكثر ممّا يريقها التعصّب. ولكن لنعد إلى فرضيتنا ولنتعقّبْ خيطها الرابط.

تستمدّ مختلف أشكال الحكومات أصولها من فروق قد تزيد شدّةً أو تنقص بين الأشخاص إبّان تأسيس [العقد]، فاذا كان لإنسانٍ مرتبةٌ شريفةٌ سواء بسلطانه، أو بخلقه الفاضل، أو بثرائه، أو بوجاهته، انتُخب حاكماً بمفرده، فإذا بالدولة وقد صارت ملوكيّة؛ وإذا كان هناك عديد الأشخاص يتساوون في ما بينهم ويتفوقون على

غيرهم، انتُخبوا جميعاً حكاماً، فإذا بالحكم يكون أرستقراطياً. وأمّا من لم تكن حظوظهم أو مواهبهم فاحشة التباين، وكانوا أقل البشر بعداً عن حالة الطبيعة، فقد احتفظوا بالإدارة العليا مشتركةً بينهم وألّفوا حكماً ديمقراطيّاً. وكان من شأن الزمان أن يختبر أي الأشكال كان أكثر صلاحاً للبشر، فلئنْ ظلّ بعضهم مذعناً للقوانين فقط، فإنّ الآخرين سرعان ما دانوا بالطاعة للأسياد. إن الذين كانوا مواطنين أرادوا الاحتفاظ بحريّتهم؛ وأمّا الذين كانوا رعايا لم يفكّروا في غير سلب جيرانهم من تلك الحرية، لأنّهم لم يطيقوا أن يروا غيرهم يتمتع بخير لم يعودوا يتمتّعون به. وقُصارى القول إن الثروات والغزوات قد أصبحت في جهة، بينما السعادة والفضيلة في جهة الأخرى.

في ظلّ هذه الحكومات المختلفة، جاءت الرياسات بجميع أشكالها انتخابيّة في بداية أمرها، وعندما لا يكون الثراء هو الفيصل يقع الخيار بحسب الجدارة التي تمنح صاحبها تفوقاً طبيعيا، وبحسب السن التي تمنح صاحبها تجربة ودراية بالأعمال وضبطاً للنفس في أثناء المداولات. إن مجلس «القدماء» عند العبرانيين، والجيرونتيون في إسبارطة، ومجلس الشيوخ في روما، بل وحتى اشتقاق كلمة Seigneur [الأكبر سناً] في لغتنا، كل ذلك يبيّن كم كانت الشيخوخةُ محترمة في ما مضى. أما الانتخابات فكلّما ازداد نصيبها بين الطاعنين في السنّ، ازدادت تواتراً ليزداد معه شعور هؤلاء بالارتباك والحرج؛ وهكذا أخذت الدسائس تتسرب إلى داخلهم، وتألّفت الشيع، واحتدمت الأحزاب، ونشبت الحروب الأهليّة، وأريقت الدماء، في الأخير، على مذبح ما يزعم بعضهم أنه سعادة الدولة حتى أوشك البشر على التردي في فوضى الأزمنة السابقة. واغتنم الطامحون من الأعيان هذه الظروف لكي تدوم وظائفهم داخل أُسرهم؛ وكان الشعب قد تعوّد على التبعيّة والراحة ورفاه العيش، ولم يعد قادراً

على كسر أغلاله، فرضي بأن يخلي السبيل لعبوديته حتى تتزايد بغية توطيد سكينته. على هذا النحو، صارت ولاية الأمر وراثية فتعود أصحابها على اعتبار رياستهم متاعاً عائلياً، وعلى اعتبار أنفسهم مُلّاكاً للدولة بعد أن كانوا من رجالاتها المكلفين، وأن يخاطبوا مواطنيهم على أنهم عبيد لهم وأن يعدّوهم، كما تُعدّ البهائم، في عداد الأشياء التي يملكونها؛ ثم أن يلقبوا أنفسهم بأنداد الآلهة وبأرباب الملوك.

اذا تتبّعنا تقدم التفاوت في مختلف انقلاباته، وجدنا حده الأول في إقامة القانون وحقّ الملكيّة، وحده الثاني في تأسيس الرياسة، وحده الثالث والأخير في تبديل السلطة الشرعية بسلطة اعتباطية بحيث إنّ وضع الغني والفقير جوّزته الحقبة الأولى، ووضع القويّ والضعيف جوزته الحقبة الثانية، ووضع السيّد والعبد جوزته الحقبة الثالثة وهو آخر درجة التفاوت والحدّ الذي تنتهي إليه جميع الحدود الأخرى، وذلك إلى أن تقوّض انقلاباتٌ جديدة الحكومة بالكليّة أو تقرّبها من التأسيس الشرعيّ.

ولكي نفهم ضرورة هذا التقدم يجب ألاّ نعتبر الدواعي إلى إقامة الجسد السياسيّ بقدر ما نعتبر الشكل الذي تكتسيه في أثناء إجرائها وتنفيذها وكذلك المحاذير والموانع المنجرة عنها: ذلك أنّ الرذائل التي تجعل المؤسسات الاجتماعيّة ضروريّةً، هي بالذات ما يجعل شططها أمراً لا مناص منه. وإذا ما استثنينا إسبارطة التي في ظلها كان القانون يسهر على تربية الأطفال خصوصاً، وكان ليكورج قد أقام فيها عاداتٍ وآداباً أغنته عن القوانين أو كادت، يبقى أنّ القوانين، وهي على العموم أقل قوّة من الأهواء، تضبط البشر وتردعهم من دون أن تغيّرهم. ومن السهل أن نثبت بالدليل أنّ كلّ حكومة لا تعرف لا فساداً ولا تغايراً، وتسير نحو الغاية التي حدّدها لها تأسيسها سيراً مضبوطاً على الدوام، هي حكومة لا موجب

لإقامتها؛ وأن نبرهن أيضاً على أنّ بلداً ليس فيه أحدٌ يراوغ القوانين ويشطّ في استخدام الرياسة هو بلد لا حاجة فيه لحكّام ولا لشرائع.

تجرّ التمييزات السياسيّة تمييزاتٍ مدنيّة بالضرورة. وسرعان ما يحصل للأشخاص إحساس بوطأة التفاوت المتنامي بين الشعب ورؤسائه، ويحسون بتبدل أحواله بينهم على ألف وجه بحسب الأهواء والمواهب والظروف الطارئة. وليس في مستطاع الحاكم أن يغتصب سلطةً تعود لاشرعيّة إلاّ ويصطنع لنفسه من البشر صنيعات يكون مُكرهاً على التنازل لهم عن جزء من تلك السلطة. وبالعلاوة على ذلك لا يستسلم المواطنون للاضطهاد إلاّ بقدر ما يجرّهم إليه طموح أعمى وبقدر ما ينظرون إلى ما دونهم أكثر ممّا ينظرون إلى ما فوقهم، فتصير السيطرة عندهم أعزّ من الاستقلال، ويرضون بالحديد قيداً يكبلهم لكي يتمكنوا بدورهم من تكبيل غيرهم. ومن أصعب الأمور منالاً أن يُكره على الطاعة من لا يحاول البتة أن يصير آمراً؛ وليس في مستطاع أمهر السياسيّين أن يتوصّل إلى استعباد بشر يأبون إلاّ أن يكونوا أحراراً. بيد أن التفاوت ينتشر من غير عناء بين النفوس الطمّاعة والذليلة والمستعدة دوماً لركوب مخاطر الحظ والمتأهبة إنْ للسيطرة وإنْ للخدمة سيانٌ عندها الاثنان تقريباً على قدر ما يكون السعد مُواتياً لهما أو غير مُوات. على هذا النحو، وجب أن يأتي على الشعب زمن صارت فيه أعينه مبهورةً انبهاراً بلغ حداً مكّن ساساته من أن يقولوا لأحقر البشر: «كُنْ عظيماً أنت وفصيلتُك!»، وفي الحال يظهر الحقيرُ عظيماً في عيون كلّ الناس، وكذلك في عينيه هو بالذات، أما ذريته فيعلو شأنها أكثر بقدر ما تنأى عنه، فكلّما كانت العلّة نائية ولايقينية تعاظم الأثر، وكلّما ضمت إحدى الأسر عدداً أكبر من الكسالى، ازدادت شهرةً.

لو كان هنا مجال الدخول في التفصيلات لشرحتُ بسهولة كيف

يصبح التفاوت في النفوذ والسلطة أمراً لا مفرّ منه بين الأشخاص[13] حالما يجتمعون في مجتمع واحد فيضطرون إلى مقارنة بعضهم ببعض وإلى حسبان كلّ حساب للفروق التي يجدونها في استخدام بعضهم لبعض. تكون هذه الفروق على أنواع كثيرة؛ ولكن لمّا كانت التمييزات الرئيسة، على العموم، هي الثروة، والشرف أو المقام، والقدرة والمزايا الشخصيّة، وهي جميعها ما به يقدّر الإنسان مقدار شخصه في المجتمع، فإني سأقيم الدليل على أنّ توافُق هذه القوى المختلفة أو تنازعها هما أصدق دليل على صلاح التكوين الذي للدولة أو على فساده. سأُبرز للعيان كيف أنه من بين ضروب التفاوت الأربعة تلك، وبعد أن كانت الخصال الشخصيّة أصلاً لها جميعاً، قد أمست الثروة هي نوع التفاوت الأخير، والمآل الذي إليه ترتد جميع تلك الأنواع لأنّ نفعها في طيب العيش أكثرُ مباشرةً وتعجيلاً من سواه؛ والثروة هي أيضاً أيسر أنواع التفاوت نقلةً ومبادلةً، وإذ كان ذلك كذلك، تيسّر للناس استخدام الثروة لشراء جميع صنوف الامتياز الأخرى. وهذه الملاحظة هي التي تمكّننا من الحكم حكماً صحيحاً بما فيه الكفاية في مدى ابتعاد كلّ شعب من الشعوب عن تأسيسه الأصلي، وفي مدى الطريق الذي قطعه صوب الحدّ الأقصى للفساد. لو كان هنا مجال التفصيل أيضاً للاحظتُ كم أن هذه الرغبة الكونية في الشهرة والتشريفات والحظوات، وهي رغبة تفترسنا جميعاً وتهذب المواهب والقوى وتفاضل بينها، كم أنها تشحذ الأهواء وتُكثّرها؛ وإذ هي تجعل من البشر منافسين وخصوماً أو بالأحرى أعداء لبعضهم فكم من خيبات ونجاحات وكوارث من شتى الصنوف تسببه لهم كل يوم بجعل كل هؤلاء الطامحين يركضون في حلبة

(13) انظر تعليق روسو XIX، ص 206.

واحدة. ولو كان هنا محلّ للتفصيل لَبيّنتُ أنّنا مدينون لتلك الحمية التي لنا في حمل الناس على الحديث عن ذواتنا، ومدينون أيضاً، لعتوّ التميّز الأهوج الذي يشدنا دائماً إلى خارج ذواتنا أو يكاد، إنّنا لمدينون لها بأفضل وبأسوأ ما يوجد بين البشر، بفضائلنا كما برذائلنا، بعلومنا كما بضلالتنا، بغزاتنا كما بفلاسفتنا؛ أعني بذلك كثرةً من الأمور الطالحة إلى جانب قلة قليلة من الأمور الصالحة. وأخيراً لو اتسع المجال لأقمت الدليل على أنّه إذا كانت هناك حفنة من المقتدرين والأغنياء تعتلي ذروة العظمة والثروة على حين أنّ الجمهور يزحف في الظلمة وفي البؤس، فما ذلك إلاّ لأنّ أولئك لا يلذّ لهم طعمُ ما يتمتعون به إلاّ بمقدار حرمان هؤلاء إيّاه، وأنّهم، وهم على حالهم باقون، يكفّون عن سعادتهم لو كفّ الشعب عن بؤسه.

ولكنّ هذه التفاصيل تؤلف وحدها مادّة كتاب ضخم فيه تُوزن فوائد ومساوئ كلّ حكومة مقارنةً بحقوق حال الطبيعة، وفيه تُكشف كلّ الوجوه المختلفة التي يتجلى بها التفاوت إلى هذا اليوم، والتي يمكنه أن يظهر بها في القرون المقبلة وفقاً لطبيعة هذه الحكومات، وللثورات التي يحدثها فيها الزمن بالضرورة. وسوف نرى الحشد من الجمهور يلقى الاضطهاد في الداخل نتيجة عين الاحتياطات التي اتخذها هو بنفسه لصدّ ما يتهدده من الخارج؛ وسوف نرى أيضاً الاضطهاد ينمو متواصلاً دون أن يستطيع المضطهدون البتة معرفة الحدّ الذي سينتهي إليه أو الوسائل المشروعة التي ستبقى لهم لوقْفه. سوف نرى حقوقَ المواطنين، وحريّات الأمم تأفل شيئاً فشيئاً، ونرى مطالب الضعفاء معدودةً كتذمّرات تحرّض على الفتنة. سوف نرى السياسة تحدّ شرف الدفاع عن القضيّة المشتركة على فئة من مرتزقة الشعب: ومن ههنا نرى كيف تنجر ضرورة فرض الضرائب، وكيف

يتأتى إخلاء الفلاح لحقله وقد خذلته شجاعته، حتى في أيام السلم، فيتخلى عن المحراث ليتقلّد السيف؛ وسوف نرى قيام تلك القواعد الضارّة والشاذة الراعية لما يسمي بـ «أمّ الشرف»؛ سوف نرى حُماة الوطن يتحوّلون أعداء له إنْ آجلاً وإنْ عاجلاً، ولا ينقطعون عن الإمساك بمقابض خناجرهم مسلولةً في وجوه مواطنيهم؛ وقد يأتي زمن يُسمعون فيه قائلين لطاغية بلادهم:

«إذا أمرتني أن أغمد السيف في صدر أخي، أو أن أضرب به عُنُقَ والديَّ، أو أن أمزّقَ به أحشاء زوجتي، لفعلتُ ذلك كلّه بيدي اليمنى مكرهاً»[14].

من فرط تفاوت الأوضاع والحظوظ، ومن اختلاف الأهواء والمواهب، ومن الفنون غير المجدية، ومن الفنون الفاسدة، ومن العلوم الطائشة، ستتولّد طوائف من الأحكام المسبقة تُضَادُّ العقلَ والسعادةَ والفضيلةَ على حدّ سواء. وسوف نرى كيف يثير الزعماء كلّ ما من شأنه أن يضعف من تجمع الناس فيفرق بينهم أشتاتاً، وكيف يسعى الزعماء إلى إظهار المجتمع بمظهر الوفاق، بينما هم يبذرون فيه بذور الشقاق الحقيقي؛ وكيف ينسجون كلّ ما يمكنه أن يوحي لمختلف الطبقات بسوء الظنّ وبالبغضاء المتبادلة، وذلك بإقامة التضاد بين حقوقها وبين مصالحها، فيوطّدون، بالنتيجة، السلطة التي تلجمها جميعاً.

من رحم هذه الاضطرابات والانقلابات يخرج الاستبداد رافعاً

(14) Pectore si fratris gladium juguloque parentis / Condere me jubeas, gravidaeque in viscera partu / Conjugis, invita peragam tamen omnia dextra (Lucain, I, 379).

رأسه البشع شيئاً فشيئاً، فيفترس كل ما وقعت عليه عيناه بين جميع أجزاء الدولة من حسنٍ وسليم، إلى أن يتوصّل آخر الأمر إلى أن يدوس القوانين والشعب بقدميه، والى إرساء كيانه على أنقاض الجمهوريّة. إن الأزمة التي تسبق هذا التبدّل الأخير ستكون أزمة اضطرابات وويلات؛ ولكن كلّ شيء سيبتلعه الوحش الهائل في نهاية الأمر، فلا يبقى للشعب لا رؤساء ولا قوانين وإنما طُغاةٌ لا غير. ومنذئذ تكف الفضيلة والأخلاق الجارية عن أن تكون شاغل الناس فحيثما يسود الاستبداد لا محلّ لسيّدٍ آخر؛ وحالما يتكلّم لا خُلُقَ قويما ولا واجب مما يعود إليه [الضمير]، وإنما الطاعة العمياء هي الفضيلة الوحيدة التي تبقى للّذين يكونون عبيدا.

ههُنا حدُّ التفاوت الأخير والنقطةُ القصوى التي تعلق الدائرة وتماسُّ النقطة التي كنا قد انطلقنا منها. ههُنا يعود جميع الأشخاص متساوين بينهم لأنهم يُساوُون «لا شيء»؛ وإذْ بالرعايا لا قانون لهم سوى إرادة السيّد، والسيد لا دليل له سوى أهوائه، تلاشت ثانيةً معاني الخير ومبادىء العدل. وههنا يكون مردّ كل شيء إنما إلى شريعة الأقوى، أي بالنتيجة، إلى حالة طبيعة جديدة تختلف عن الحالة التي منها بدأنا خطابنا هذا، من حيث إن القديمة كانت حالة الطبيعة الخالصة، وإن الجديدة ثمرة الشطط في الفساد. ولكن، من ناحية أخرى، مادام الفرق بين الحالتين ضئيلاً، وبما أن الاستبداد قد بدّد عقْد الحُكم تبديداً بليغاً، فإن المستبدّ لا يكون هو السيد إلاّ مادام هو الأقوى، وأنْ ليس له ما يحتج به على العنف عندما يصبح في مقدور الناس اجتثاثه. إن الفتنة التي تؤول إلى خنْق أحد السلاطين أو إلى خلعه إنما هو فعلٌ طابعه القانوني يضاهي الأفعال التي كان ذلك السلطان يأتيها عشيّةَ خلعه من التصرّف في حياة وممتلكات رعاياه. القوّة وحدها كانت تحفظ استقراره، فالقوّةُ وحدُها

تقلبه. هكذا تجري كل الأشياء مجرى النظام الطبيعيّ؛ ومهما كان أثر هذه الثورات العابرة والمتكررة، فما من أحد يستطيع أن يشكو من ظلم الغير وإنما حسبه أن يشكو من عدم تبصُّرِه أو من سوء حظّه هو بالذات.

على هذ النحو، فإن كل قارئ نبيه، لمّا يكتشف ويقتفي تلك الثنايا المنسيّة والضائعة التي قادت الإنسان من الحالة الطبيعيّة إلى الحالة المدنيّة، ولما يتوسل المواقع الوسيطة التي كنتُ قد وسمتُها لكي يعيد هو بنفسه رسم تلك المواقع التي أكرهني ضيقُ الوقت على حذفها أو لم توح المخيلةُ بها إليَّ قط، لا يسع هذا القارئ إلاّ أن تأخذه الدهشة للمسافة السحيقة التي تفصل بين هاتين الحالتين. وطيّ هذا التعاقب البطيء للأشياء سيهتدي إلى حلّ ما لا يحصى ولا يعد من المشكلات الأخلاقية والسياسية مما لا يقوى الفلاسفة على حلّه. وإذْ يرى القارئ كيف أن الجنس البشري في جيلٍ معين ليس الجنس البشري في جيلٍ آخر، فإنه يُدرِك السبب الذي جعل ديوجين لا يعثر البتة بين معاصريه على إنسان واحد، والسبب أنه كان يبحث بينهم عن إنسان من زمن قد ولى وانقضى: إنه سيقول،إنّ كاتون[15] لقي هلاكه مع روما ومع الحريّة لأنه لم يكن يلائم العصر الذي عاش فيه، وإنّ أعظم البشر هذا لم يُثر سوى الدهشة في عالم كان يصلح لحكمه لو ظهر قبل خمسمئة سنة. وقُصارى القول إن قارئنا سيفسّر

(15) كاتون (Caton) توفي حوالي 46 ق.م ، من عظماء ساسة روما القديمة وذو حس وطني عميق وصارم ونزاهة فكرية نادرة. كان رواقيّ الاتجاه استمات من أجل الفضيلة والمثل الجمهورية، قاوم أفول الجمهورية بقدر ما قاوم احتكار السلطة وديكتاتورية يوليوس قيصر، كما قاوم نهب الممتلكات العمومية وتبذير ثروات الجمهورية. لما خسر المعركة انعكف على نفسه بمدينة أوتيكا (Utica) من أفريقيا القديمة (Africa) على ضفاف وادي مجردة شمال البلاد التونسية حالياً، ثم انتحر بعد أن قرأ لأفلاطون **محاورة فيدون** التي يقول فيها إنما التفلسف أن نتعلم كيف نموت.

كيف أنّ النفوس والأهواء البشريّة لمّا يطرأ عليها التغير على نحو لا يعيه أحد فإنها تبدّل طبيعتها؛ إذا صحّ التعبير، وسيفهم لماذا حاجاتنا وملذّاتنا تغيّر من موضوعاتها مع مرور الزمن؛ ولماذا يتوارى الإنسان الأصليّ بالتدريج فلا يعود المجتمع في عين الحكيم سوى تركيب ملفق من بشر اصطناعيين ومن أهواء مختلَقة، هي من صنع تلك العلاقات الجديدة، ولا أساس لها في الطبيعة. وما يعلّمنا اياه التفكّر تؤيده الملاحظة تمام التأييد· إنّ الإنسان المتوحّش وإنسان السياسة المدنية ليختلفان كلّ الاختلاف من جهة ما في أعماق الوجدان ومن جهة الميولات حتى أنّ ما فيه تحصيل للسعادة القصوى لأحدهما قد يجرّ الآخر إلى اليأس والقنوط. فأما أولهما فلا يستنشق إلاّ السكون والحريّة، ولا يطلب إلا العيش والعطالة؛ بل إنّ سكينة الرواقي عينه لا تبلغ المدى الذي بلغته لا مبالاة المتوحش العائرة إزاء أيّ موضوع آخر عداهما. وخلافاً لذلك فإنّ الإنسان المدنيّ النشيط دائبٌ على العرق وعلى الحركة وعلى القلق بدون انقطاع بحثاً عن مشاغل ذات جهد أثقل وأشد: إنك تراه يعمل حتى الموت، بل ويسعى حثيثاً إلى الموت طلباً لوضع يمكّنه من مجرد الحياة، أو تراه يتخلّى عن حياته في سبيل الخلود. وهو يتزلّف إلى العظماء الذين يبغضهم، وإلى الأغنياء الذين يحتقرهم، لكنه لا يدّخر جهداً ليحرز شرف خدمتهم، ويباهي متبجحاً بذُلّه وبحمايتهم إيّاه؛ وإذ هو فخور بعبوديّته يتحدّث بازدراء عن أولئك الذين ليس لهم شرف مشاطرته العبوديّةَ التي هو فيها، فأي مشهد هذا تمثله في عين ساكن الكراييب تلك الأعمال المضنية التي لوزير أوروبيّ والتي يحسده عليها الناس! وكم من صنوف الموت القاسية كان سيفضّلها هذا المتوحّش البليد على بشاعة حياة كهذه الحياة لا يحور فيها الإنسان، في أكثر الأحايين، حتى بلذة إتقان الصنعة للتخفيف من وزرها؟ غير أن المتوحش لكي يفهم الغاية من كل هذه الجهود لزمه أن يكون في ذهنه معنى لكلمة قدرة وكلمة

صيت، وأن يكون قد تعلّم أنّ هناك ضرباً من البشر يقيمون وزنا لنظرات سائر الكون إليهم، ويعلمون كيف يكونون سعداء وراضين عن أنفسهم اعتماداً على شهادة الغير لهم بالاستحقاق أكثر مما هم بالذات لأنفسهم شهدوا. ذلك هو، في واقع الأمر، السبب الحقيقيّ لكل هذه الفروق: يعيش المتوحش في داخل نفسه؛ أما الإنسان المدني فإذْ كان دائماً خارج نفسه فإنه لا يدري كيف يعيش إلاّ وهو داخل آراء الآخرين، ومن أحكامهم فقط يستمد شعوره بوجوده الخاص. ليس غرضي هنا أنّ أبيّن كيف أن ترتيباً كهذا تنشأ منه لامبالاة كثيرة بالخير وبالشرّ رغم الجمال الفائق الذي يزين الخطابات الأخلاقية؛ ولا كيف أنّ كلَّ شيء يؤول إلى المظاهر، وكلّ شيء يصير مصطنعاً ومُتكلَّفاً أكان الشرف أو الصداقة أو الفضيلة، بل وبلغ الأمر في أكثر الأحيان أنَّ الرذائل عينَها اكتُشف سرُّ المفاخرة بها في النهاية؛ وقصارى القول ليس غرضي أن أبين كيف ونحن نسأل دائماً الآخرين عمّنْ نكون دون الجرأة على مساءلة أنفسنا بهذا الصدد وسط قدر هائل من الفلسفة والمشاعر الإنسانية والطرق المهذبة والحكم الجليلة، كيف أنّا لا نملك إلاّ برانيّة خدّاعة وطائشة، وألقاب شرف بلا فضيلة، وعقلاً بلا حكمة، ولذّة بلا سعادة. أجل، ليس غرضي كل هذا فحسبي أن أكون قد أقمتُ الدليل على أنَّ ما نحن شاهدوه ليس البتة حالة الإنسان الأصليّة، وأنّ روح المجتمع وحده لا غير وما يولده من تفاوت هما اللذان يبدّلان ويغيران جميع ميولاتنا الطبيعية.

ألا إنّي اجتهدت في عرض التفاوت، أصله وتقدُّمه، والمجتمعات السياسيّة، قيامها وشططها، بقدر ما يكون من الجائز استنباط هذه الأمور من طبيعة الإنسان بواسطة أنوار العقل وحدها لا غير، استنباطاً يكون مستقلاً عن العقائد المقدّسة التي تمْنح السلطة

صاحبة السيادة تصديقَ الحق الإلهي. ما يُستحصل من هذا العرض هو أنّ التفاوت، لمَّا كان معدوماً في حالة الطبيعة أو يكاد، فإنه استحلص قوّته وتناميه من نموّ ملَكاتنا ومن تقدمات الروح الإنسانيّ، ثم أصبح ثابتاً وشرعيّاً بإنشاء الملْكية وقيام القوانين. ويُستفاد أيضاً أنّ التفاوت الأخلاقي الذي أجازه القانونُ الوضعيّ وحده لا غير، يكون مضاداً للحق الطبيعيّ كلّما لا يجرى مجرى التفاوت الفيريقي [الجسماني] وعلى مقداره وسبته. وإقامة مثل هذا التمييز هي التي تحدّد، بما فيه الكفاية، ما يجب أن يكونه تفكيرُنا، من هذا المنظور، بخصوص التفاوت السائد بيں جميع الشعوب المحكومة بالسياسة المدنية· من الجليّ أنّه أمر مضاد للناموس الطبيعي، أيّاً كانت طريقتنا في تعريف هذا الناموس، أن نرى صبيّاً يسوسُ شيخاً هرماً، وغبيّاً يقود إنساناً حكيماً، وحفنة مں الناس تعص من وفرة الروائد في حيں تفتقر الحشود الجائعة لما هو ضروري.

تعليقات

جان جاك روسو

I

(صفحة 39): روى هيرودوتس أن محرّري بلاد الفرس السبعة اجتمعوا، بعد مقتل الكاهن الذي انتحل لنفسه اسم الملك سمرديس، للمشاورة في شكل حكم الدولة، فارتأى أوتانس أن يكون جمهورياً، وتمسّك برأيه الذي راد في غرابته صدوره عن مرزبانٍ في إمكانه المطالبة لنفسه بعرش الإمبراطوريّة، فضلاً عن أن الأعيان كانوا يحشون حكومة تضطرّهم الى احترام البشر أكثر مما يخشون الموت. وكما كان متوقّعاً لم يؤخذ برأي أوتانس البتة. ولمّا رآهم يهمّون بانتخاب من يلي العرش، وهو الذي لا يريد أن يُطيع ولا أن يأمر، فقد تنزّل لمراحميه عن حقه في التاج مشترطاً عليهم عوضاً عن التاج أن يكون حراً ومستقلاً، هو ودرّيته من بعده، فمُنح هذا الامتياز. ولم يُشر هيرودوتس الى أيّ قيد وضع لهذا الامتياز، فوجب علينا أن نفترضه بحكم الضرورة، وإلاّ لكان أوتانِس ـ إذْ لم يعد يعترف بأيّ نوع من القوانين ولا يسلم بأن يحاسبه أحد ـ لكان صاحب الحول في الدولة بل أقوى من الملك نفسه. ولم يكن ظاهر الأمور يوحي بأنّ رجلاً كهذا حقيقاً بذلك الامتياز من الجائز أن يسيء استعماله. وفعلاً لم يشهد الناس أنّ هذا الحقّ قد أفضى الى

أيّ شَعْبٍ في المملكة أتاه أوتانس، أو أحدٍ من ذريّته.

II

(صفحة 51) أستندُ بملء الثقة، ومنذ أول خطوة خطوتها، الى أحد تلك المراجع المشهود لها لدى الفلاسفة، لصدورها عن عقل راجح سام، يعرف الفلاسفة وحدهم كيف يهتدون إليه وكيف يكتنهوه.

«كائن ما كانت مصلحتنا في أن نعرف أنفسنا بأنفسنا، فإني لا أدري ما إذا لم نكن أعْرف بكل ما هو ليس نحن؛ ومع أنّ الطبيعة جهّزتنا بأعضاء غير معدّة إلاّ لحفظنا، فإنّنا لا نستعملها إلاّ لتلقّي الانطباعات الخارجيّة. إنّنا لا نبحث إلاّ عن انتشارنا في الخارج وعن وجودنا خارج ذواتنا؛ أما ونحن منهمكون كلّ الانهماك في تكثير وظائف حواسّنا وفي زيادة الامتداد البرّاني لكينونتنا، فمن النادر أن نستعمل تلك الحاسّة الجوانية التي تردّنا الى أبعادنا الحقيقيّة، والتي تفصل عنّا كلّ ما ليس منّا، مع أنّه كان من اللازم أن نستعمل هذه الحاسّة لو نحن أردنا أن نعرف أنفسنا، لأنّ هذه الحاسّة هي وحدها التي بها نستطيع أن نحكم على أنفسنا. ولكن كيف نعطي هذه الحاسّة فاعليّتها ونشاطها وكلّ مداها؟ وكيف نجرّد النفس، التي استقرّت فيها تلك الحاسة من جميع أوهام ذهننا؟ لقد فقدنا عادتنا في استعمال هذه الحاسّة فظلّت بلا تمرُّس وسط هرج إحساساتنا الجسديّة، فجفّت على نار أهوائنا، وصار كل شيء يسعى ضدها، القلب والفكر والحواسّ» ([بيفون]، **التاريخ الطبيعي**، ج 4، ص 151، فصل «في طبيعة الإنسان»).

III

(صفحة 71): إنّ ما أمكن أن تؤدي إليه عادة المشي على

رجليه من تغييرات في بنية الإنسان، وما لا يزال يُلاحظ حتى اليوم من شبهٍ بين ذراعيه وبين الرجلين المتقدّمتين لذوات القوائم الأربع، وكذلك ما توصّل الباحثون إلى استنتاجه بالاستدلال، بخصوص نمط المشي عند تلك الدواب، قد أثار شكوكاً حول طريقة المشي الأقرب الى الطبيعة من بين الطريقتين، أطريقةُ الإنسان أم طريقةُ الحيوان؟ إنّ جميع الأطفال، أوّل ما يبدأون في المشي، يدبّون على أربع، وهم في حاجة إلى الاقتداء بنا، وفي حاجة إلى دروسنا كي يتعلموا أن يستووا وقوفاً. وهناك أمم متوحّشة كمثل قبائل «الهوتنتو» يهمل الآباء فيها تعويد أطفالهم المشي، ويتركونهم يحبون على الأيدي زمناً طويلاً، حتى يشقّ عليهم بعد ذلك أن يقوّموا مشيتهم بتعويدهم الوقوف منتصبين. وكذلك هم أطفال الكاراييب في جزر الأنتيل. وهناك أمثلة شتّى لبشرٍ يدبّون على أربع، ويمكنني أن أذكر منها ذلك الصبيّ الذي وجد، سنة 1344، بالقرب من إقليم هيس حيث كانت تغذّيه الذئاب؛ وبات يقول بعد ذلك، وهو في بلاط الأمير هنري: «لو كان الأمر بيدي لفضّلتُ أن أعود الى العيشة مع الذئاب، بدل أن أعيش مع البشر». وقد اعتاد الصبي أن يمشي مثل تلك الحيوانات إلى حدّ أنّهم اضطروا إلى أن يضعوه بين ملزمات من خشب ليضطرّوهُ الى أن يستوي واقفاً على قدميه. وكذلك كان أمر الصبيّ الذي عُثِر عليه سنة 1694 في غابات لتوانيا يعيش مع الدّببة. وقد ذكر السيّد «دو كوندياك» أنَّ هذا الصبيّ لم يكن فيه ما يدلّ على أنّ له عقلاً، وكان يدبّ على أربع، ولم تكن له أي لغة، بل يُخرج من فمه أصواتاً ليس فيها ما يشبه صوت الإنسان. ومتوحّش هانوفر الصغير، الذي جيء به منذ سنوات إلى بلاط إنجلترا، كان يجد أشدّ المشقّات عند إرغامه على المشي على رجليه؛ وفي سنة 1717 عثر الناس في جبال البيرينيه على متوحّشِين كانا يقطعان الجبال جرياً على طريقة ذوات الأربع. وإذا قال معترضٌ إنّ المشي بهذا الشكل يحرم

الإنسان استعمالَ اليدين اللتين له بهما أعظم المزايا والفوائد، أجيبه أنّه، فضلاً عن أنَّ لدينا مثالاً نجده عند القردة يدلّنا على أنّ اليدين يمكن استعمالهما لعرضين، فإنّ هذا لا يدلّ إلا على إمكانية أن يُعِدّ الإنسان يديه لأغراض أكثر ملاءمةً له من تلك التي أعدّتها الطبيعة لتينك اليدين، ولا يدلّ أبداً على أنّ الطبيعة قد أعدّت الإنسان لكي يمشي مشيةً تخالف ما تعلّمه منها.

ولكن البادي لنظري أن أسباباً أكثر وجاهة تثبت أنَّ الإنسان من ذوي القائمتين؛ فلو قلنا أولا بإمكان خلقه على خلاف ما نراه عليه، وقلنا مع ذلك بصيرورته إلى ما هو عليه الآن، لما كان هذا كافياً لأن نقرّر بأنّ ذلك قد حصل على هذا النحو؛ لأنه يجب علينا بعد أن نكون قد بيّنا إمكان هذه التطوّرات، أن نثبت بأنه حقيق بها أن تكون ممكنة الحدوث، قبل التسليم بوقوعها. زد على ذلك إذا بدا من الممكن أن تُستخدم ذِراعا الإنسان كرجْلين عند الحاجة، فإنّ هذه المعاينة هي وحدها تساند ذلك النسق، بينما تخالفها في ذلك معاينات أخرى كثيرة، أهمها، أولاً: أنّ الشكل الذي به شُدّ رأس الإنسان الى جسده، بدل من أن يجعل اتجاه نظره أفقيّاً كما هي الحال عند جميع الحيوانات وعند الإنسان أيضاً كلما مشى قائماً على رجلين فإنّه يجعل عينيه متجهتين رأساً الى الأرض وهو يدبّ على أربع؛ وهذا وضع قليل الملاءمة لحفظ بقاء الفرد؛ ثانياً. إن الذيل الذي ينقصه ولا ينفعه إذا مشى على قدمين، نافع لذوات الأربع التي لم تُحرمه أيّ واحدة منها، ثالثاً: إنّ ثدي المرأة الملائم وضعه حيث هو لذات الرجلين التي تضمّ وليدها وتحمله بين ذراعيها، يكون وضعه هذا غير ملائم لإحدى ذوات الأربع، ولذلك لم يوضع بهذا الشكل عند إناث الحيوانات؛ رابعاً: إنّ مؤخّر الإنسان، إذ كان ذا علوّ مفرط بالنسبة الى مقدّمه، فإنّنا، لو مشينا على أربع، لاضطررنا إلى الزحف على

الرُكَب، ولكان منّا حيوانات سيّئة التناسق تمشي بعناء وصعوبة؛ خامساً: إنّ الإنسان، لو لامس الأرض برجلَيه ويديه، وهي مبسوطة، لكان في الساق المؤخّرة مفصل أقلّ ممّا عند الحيوان من مفاصل، وأعني به ذلك الذي يصل عظم الشظيّة بعظام القصبة، ولو وطأ الأرض بطرف رجله، كما لا بدّ له من ذلك عند مشيه، لظهر رُسْغ الرِجل، فضلاً عن العظمات الكثيرة المؤلّفة له، كثير الضخامة لا يمكنه أن يحلّ محلّ الوظيف، كما أن تحرّكات مفاصله مع مشط الرجل وعظم القصبة تكون متقاربة جدّ التقارب، بحيث لا يمكنها أن تُكسب الساق البشريّة، وهي في هذا الوضع، المرونةَ نفسها الموجودة في سيقان ذوات القوائم الأربع. وأمّا الاستناد إلى مثال الأطفال، وهو الذي يساق للتدليل على عكس هذا الرأي، فلا يستنتج منه شيء، لأنّهم إنما نُظر إليهم أيّام كانوا في سنّ لم يبلغوا فيها حدّ نموّهم ولا كانت أعضاؤهم قد اشتدّت بعدُ. وأودّ أن أقول، في هذا الصدد، إنّ الكلاب لم تُهيّأ لتمشي إذ لا يسعها إلا الزحف بضعة أسابيع بعد ولادتها، والطفل الذي تُرك في غابة قبل أن يقوى على المشي، فغذته أنثى من الحيوانات، يقلّد في مشيته تلك التي أرضعته بتمرين نفسه على محاكاتها، لأنّ العادة وفرت له من التسهيلات ما لم توفّره الطبيعة، وكما أن بُتْر الأيدي يتوصّلون بفضل التمرين إلى أن يعملوا بأرجلهم ما نعمله نحن بأيدينا، فإنّ هذا الطفل يتوصّل أخيراً إلى استعمال يديه كأنّهما رِجْلان.

IV

(صفحة 72): إذا كان بين قُرّائي عالم فيزيائي رديء بما فيه الكفاية حتى يعترض علي باعتراضات صعبة تتعلق بفرضية الخصوبة الطبيعية للأرض، أردّ عليه بهذا النص المقتطف: «أما والنبات يستمدّ غذاءه من مادتي الهواء والماء أكثر ممّا يستمدّه من الأرض، فيحدث

أنّه إذا ما تعفّنت هذه النباتات أعادت الى الأرض أكثر ممّا استمدته منها؛ ومن جهة أخرى، تسبّب الغابات سقوط الأمطار باحتجازها للبخار، وهكذا فإنّ الغابة التي تُصان طويلاً ولا تمتدّ إليها الأيدي، تزداد فيها زيادة كبيرة تلك الطبقة من التراب التي تغذّي النبات؛ أما والحيوانات تردّ إلى الأرض أقل ممّا تأخذ، أما والبشر يستهلكون الكثير من الحطب والخشب والنبات لأجل الوقود وغيره من الاستعمالات الأخرى، فينتج من هذا أنّ الطبقة الترابيّة النباتيّة لأرض مأهولة لا بدّ من أن تنقص دائماً حتى تصبح كبتراء العرب، وكمثل أقاليم أخرى في الشرق كانت أكثر البلاد عمراناً بالسكّان في غابر الأزمان، وهي اليوم مقر الملح والرمال، لأنّ الملح المستقرّ في النبات والحيوان يبقى، على حين تتحوّل جميع الأجزاء الأخرى الى بخار» ([بيمون]، **التاريخ الطبيعي**، «أدلة حول نظريّة الأرض»، الفقرة السابقة). ويمكن أن نضيف إلى ذلك دليل الوجود الذي يُستنتج من كثرة الأشجار والنباتات المتنوّعة التي كانت طافحة بها الجزُر المهجورة مما اكتشف في القرون الأخيرة، وكذلك دليل التاريخ الذي يحدّثنا عن تلك الغابات الشاسعة التي تُقطع أشجارها كلّما عمرت أو تمدّن سكّانها. ثمّ لا بدّ لي أن أبدي أيضاً الملاحظات الثلاث الآتية: أولاً، واستناداً الى استدلال السيّد «دو بوفون»: إذا كان هناك أنواع من النبات يمكنها أن تعوّض ما تتلفه الحيوانات من موادّ نباتيّة، فهي على الخصوص أشجار الغابات التي تُجمّع وتُخزّن رؤوسها وأوراقها من المياه ومن البخار أكثر من سائر النبات غيرها؛ ثانياً: لا بدّ أن تزداد سرعة تلف التربة، وأعني بذلك فقدان المادّة الصالحة للنبات، بنسبة ازدياد فلح الأرض وتعاظم مقدار ما يستهلكه سكان المعمورة من إنتاجات الأرض بشتى أنواعها، وقد صاروا أكثر أداء في العمل؛ ثالثاً، وهي أهمّ ملاحظاتي: تهيئ ثمار الأشجار للحيوان غذاء وافراً أكثر من

النباتات الأخرى، وقد أجريت بنفسي تجربة هذا الأمر إذْ قابلت بين محاصيل قطعتيْ أرض متساويتين من حيث المساحة والكيفية إحداهما معطّاة بشجر الكستناء والأخرى مزروعة قمحاً.

V

(صفحة 73): إنما الفرق في شكل الأسنان والفرق في تكوين الأمعاء هما أكثر الفروق تمييزاً بالكلية لدى الأنواع المفترسة عن سائر ذوات الأربع من الحيوان. فالحيوانات التي لا تتغذّى إلاّ بالنباتات هي كلّها ذات أسنان مُسطّحة مستوية، كالخيل والبقر والغنم والأرانب؛ وأمّا أكلة اللحوم فأسنانها مقرّنة حادّة، كالقطط والكلاب والذئاب والثعالب. وأمّا الأمعاء، فإنّ بعض الثمريات لها من الأمعاء ما لا وجود له عند اللواحم، كمثل المعي الغليظ؛ فيبدو إذاً أنّ الإنسان الذي له من الأسنان والأمعاء ما للثمريات من الحيوان، لزم بالطبع أن يوضع في صف هذه الفصيلة الأخيرة؛ وهذا الرأي لا تؤيّده الملاحظات التشريحيّة فحسب، بل يذهب إليه أعلام العصور القديمة أيضاً؛ إذ يقول القديس جيروم: «يخبرنا «ديسيارك» في مؤلّفاته عن العهود الإغريقيّة القديمة أنّه لم يكن من إنسان يأكل اللحوم في عهد زحل، حين كانت الأرض لا تزال خصبة بطبيعتها، وإنما كان البشر جميعاً يتغذّون بالفواكه والبقول التي كانت تنمو نموّاً طبيعيّاً (Lib. 2, *Adv. Jovinian*). وهذا الرأي يمكن أن نجد له أيضاً ما يؤيّده في ما نقله إلينا كثير من الرحّالة، فمن ذلك أنّ «فرانسوا كوريال» يشهد بأنّ أكثر سكّان «لوكايس»، الذين نقلهما الإسبان الى جزيرتي كوبا وسانت دومينغ وغيرهما، ماتوا لأنّهم أكلوا لحوماً. ويمكن للمرء أن يرى بنفسه كيف أتغافل عن كثير من المنافع التي بمقدوري أن أبرزها. ذلك أنه لمّا كانت الفريسة الهدف الأوحد للمعارك بين الجوارح، بينما كانت الثمريات تتعايش في سلام دائم،

فإنّ النوع البشريّ، لو أنّه كان من الجنس الأحير، جنس الثمريات،، لكان أيسر له البقاء في حالة الطبيعة، ولقلّت كثيراً حاجته للخروج منها وقلت معها فُرص هذا الخروج.

VI

(صمحة 74): البادي أن كل المعارف التي تقتضي التّفكّر، وكل التي لا تُكتسب إلاّ بتسلسل الأفكار ولا تتكامل إلاّ متعاقبة الواحدة تلو الأخرى، بعيدة جداً عن متناول الإنسان المتوحّش، لأنّه لا يتمكّن من الاتصال بأشباهه لانعدام أداةٍ تصلح لهذا الاتصال ولانعدام احتياجات تجعله ضرورياً؛ إنّ ما للإنسان من معرفة ومن عمل كان مقصوراً على القفز والركض والقتال وقذف الحجارة وتسلّق الأشجار؛ ولكنّ الإنسان، وهو لم يعرف غير هذه الأمور، كان يجيدها أكثر بكثير منّا، نحن الذين لا نحتاج إليها مثل حاجته. وإذ إنّها لا تخص إلاّ تمرين الجسم وحده وليست قابلة للتواصل وللتقدّم من فردٍ إلى آخر، كائن ما كان هذا التواصل وهذا التقدم، فقد تهيأ للإنسان الأوّل أن يكون ماهراً فيها كآخر أفراد ذريّته.

وتطفح أخبار الرحّالة بأمثلة عن قوّة أبناء الأمم البربرية والمتوحّشة وعنفوانهم؛ وتكيل المديح نفسه لرشاقتهم وبراعتهم. وليس هناك داع يحول دون تصديق شهود عيان تحدّثوا عمّا رأوه بأمّ أعيبهم. وها إني أسوق هنا بعض الأمثلة العشوائية مما طالته يدي من كتب قبل غيرها:

يقول «كولبن»: «يحذق أبناء قبائل الهوتونتو صيد الأسماك أكثر من الأوروبيّين المستوطنين في رأس الرجاء الصالح، ومهارتهم متساوية في الشبكة والشصّ والنشاب، وفي الخلجان كما في الغدران، وهم ليسوا أقلّ مهارة في صيد الأسماك بالأيدي؛ ولا مثيلَ

لمهارتهم في السباحة؛ وطريقة سباحتهم تبعث على الدهشة ولا يستطيعها أحد سواهم، فهم يسبحون وأجسامهم قائمة مستقيمة وأيديهم مبسوطة خارج المياه، حتى إنّهم يبدون كأنّهم يمشون على الأرض. وعند اشتداد هيجان البحر وارتفاع الأمواج كالجبال، تراهم وكأنّهم يرقصون على متون تلك الأمواج صاعدين هابطين كقطعةٍ من الفلّين».

ويقول أيضاً هذا المؤلّف: «إنّ الهوتنتو دوو حذق عجيب في الصيد، وخفّتهم في العدو تتجاور حدّ التصوّر». ثمّ يستعرب المؤلف أنّهم لا يستخدمون خفّتهم لأغراض شرّيرة، مع أنَّ ذلك قد يحدث أحياناً، كما يتّضح من المثال الذي ساقه الكاتب، فقال: «في [بلاد] «الرأس»، نزل ملاح هولنديّ إلى البرّ، وكلّف أحد رجال الهوتنتو أن يحمل له صرّة من التبغ تزن نحواً من عشرين رطلاً وأشار إليه بأن يتبعه الى المدينة، فلمّا صارا على مسافة بعيدة عن الجمع، سأل الهوتنتيّ الملاح قال: «أتحسن العدْو؟» فقال الهولنديّ: «أجل بل أجيده»، فقال الرجل الأفريقي: «سنرى ذلك». ثمّ أطلق ساقيه إلى الريح ومعه تبغ الملاح، ولم يلبث أن توارى عن الأنظار، فدهش الهولندي من تلك السرعة العجيبة ولم يفكّر في اللحاق به، ولا وُفّق بعد ذلك الى رؤية التبغ وحامله.

«ولهم من البصر المديد ومن الأيدي ذات الرمي السديد ما لا يمكن أن يجاريهم به الأوروبيّون، على وجه الإطلاق، فهم يصيبون بحجر هدفاً في اتّساع نصف فَلْسٍ على مسافة مئة خطوة؛ وأعجب ما في الأمر أنّهم يقومون بحركاتٍ وتشنّجات مستمرّة بدلاً من أن يجعلوا الهدف نصب أعينهم، كما نفعل نحن، فيخيّل الى الناظر أنّ يداً خفيّة تحمل حجرهم».

وما ذكره الأب دو تِرترْ عن متوحّشي الأنتيل يقرب ممّا ذكرناه

عن قبائل الهوتنتو، فهو يُشيد خاصّةً بكيفية الرمي بالسهام لصيد الطيور، وهي في أثناء تحليقها، ولصيد الأسماك بالسباحة ثم يغطسون للإمساك بها. ومتوحّشو أمريكا الشماليّة ليسوا بأقلّ شهرة من حيث القوّة والبراعة؛ أسوق هنا مثالاً من شأنه أن يكوّن في ذهن القارئ فكرة عن براعة هنود أمريكا الجنوبيّة وشدّة مراسهم:

في سنة 1746، حُكم في مدينة قادس بالأشغال الشاقة على هنديّ من بيونس أيرس، فعرض على الحاكم أن يشتري حرّيته بتعريضه حياته للموت في عيد عموميّ، وذلك بأنْ تعهّد بأنْ يهاجم وحده، وهو أعزل من السلاح لا يحمل إلاّ حبلا، ثورا من أشرس الثيران، وبأن يبطحه أرضا ويربطه بحبله، في أيّ عضو من أعضائه يختاره الحاكم، وبأن يسرجه ويلجمه ويعتلي ظهره ويصارع، وهو راكبٌ، ثورين آخرين هائجين يُخرجان إليه من حظيرة الميدان؛ وبأن يصرع الثورين الواحد بعد الآخر حينما يشار إليه بالإجهاز عليهما، وكلّ ذلك من دون عون أو مساعدة، فأجيب إلى طلبه، وأنجز هو تعهّده بكماله وتمامه. ومن شاء أن يطّلع على الوسائل التي استعملها الهندي وعلى تفاصيل المصارعة، فليراجع الجزء الأوّل من كتاب: *Observations sur l'histoire naturelle de M Gautier*، وعنه نقلنا هذه الواقعة (صفحة 262).

VII

(صفحة 77): قال السيد دو بوفون: «تكون مدّة حياة الخيل بنسبة مدّة نموّها، كما هي الحال عند جميع أنواع الحيوانات الأخرى، فالإنسان، الذي يقتضي لنموّه أربع عشرة سنة، يمكنه أن يعيش ستّة أمثال أو سبعة أمثال هذه المدّة، أي تسعين سنة أو مئة سنة. والفرس، الذي يتمّ نموّه في أربع سنين، يمكنه أن يعيش ما

يعادل ستّة أمثال أو سبعة أمثال هذه المدّة، أي خمساً وعشرين سنة أو ثلاثين؛ والأمثلة التي قد تخالف هذه القاعدة هي من الندرة بمكان بحيث لا يمكن اعتبارها كاستثناءات نستخرج منها بعض النتائج. وإذْ الخيول السمينة تنمو في مدّة أقلّ مما تنمو فيها الخيول الضامرة، فإنّ الأولى تعيش مدّة أقل من الثانية، وهي تدخل في دور الهرم منذ الخامسة عشرة من عمرها.

VIII

(صفحة 77): أظن أنّي ألمح بين الحيوانات اللاحمة والحيوانات الثمرية فرقاً آخر أعمّ من الفروق التي أشرت إليها سابقاً؛ فهو يشمل أيضاً الطيور، ويقوم على اعتبار عدد الصغار والفراخ، التي لا تتجاوز البتة الاثنين عند الأنواع التي لا تعيش إلاّ على النباتات، والتي تتجاوز عادة هذا العدد عند اللواحم. ومن السهل أن نعرف مقصد الطبيعة، بهذا الصدد، من عدد الضروع التي هي اثنان فقط لكلّ أنثى من النوع الأوّل كالفرس والبقرة والعنزة والوعلة والنعجة... إلخ. كما تتراوح بين ستة وثمانية للإناث الأخرى كالكلبة والقطّة والذئبة والنمرة... إلخ. وأما الدجاجة والأوزّة والبطّة، التي هي كلّها من جوارح الطيور، وكذلك إناث النسر والعقاب والبوم، فتبيض أيضاً، وتحضن عدداً كبيراً من البيضات، وهذا ما لا يتمّ للحمامة ولا لليمامة ولا لغيرها من الطيور التي لا تأكل شيئاً سوى الحب، فلا تبيض ولا تحضن إلاّ بيضتين في وقت واحد. وأما لتعليل هذا الفرق فنقول إنّ الحيوانات التي لا تتغذّى إلاّ بالأعشاب والنباتات تظلّ طوال يومها تقريباً تلتمس الأقوات، وإذ كانت مضطرّة هكذا الى استنفاد وقت طويل في استكمال غذائها، فإنّها لا تستطيع أن تتفرّغ لإطعام عدد كبير من الصغار؛ على حين أنّ اللواحم، إذ هي تتناول وجبة طعام في لحظة تقريباً، فغالباً ما يسهل عليها أن

تعود المرّة بعد المرّة إلى صغارها وإلى صيدها، وأن تستعيض عمّا أضاعته من لبن. لديّ عدد من الملحوظات الخاصّة والتدقيقات بهذا الصدد، ولكن لا محلّ لها من هذا البحث، وحسبي أن بسطت في هذا القسم نسق الطبيعة الأعم، وهو الذي يوفر لنا سبباً جديداً لإخراج الإنسان من فصيلة الحيوانات اللاحمة وتصنيفه ضمن الأنواع الثمرية.

IX

(صفحة 85). هناك كاتب مشهور أجرى حساباً لحسنات الحياة وسيّئاتها، ثمّ وازن بين الحاصليْن، فوجد كفّة السيئات راجحة رجحاناً بيّناً، وانتهى إلى القول، بعد أنّ قلّب الأمور من جميع الوجوه، بأنّ هبة الحياة هي شرّ هبة للإنسان؛ فلم تأخذني الدهشة من استنتاج هذا المؤلّف، لأنّه استخلص جميع استدلالاته من تكوين الإنسان المدنيّ، فلو أنّه تدرّج حتّى وصل الى الإنسان الطبيعيّ لانتهى إلى نتائج تختلف عمّا كان قد استنتجه من حساباته تلك، ولاستشفّ أنّه ما من مكاره تصيب الإنسان إلاّ ما جاءه من نفسه، ولرأى أنّ الطبيعة بريئة ممّا عزاه إليها. إنّ منتهى شقائنا الذي بلغناه لم نصل إليه بدون معاناة طويلة. فإذا نحن نظرنا، من جهةٍ، في منجزات البشر الهائلة مما لا يحصى ولا يعد من علوم مستجادة، وفنون مخترعة، وقُوى مستخدمة، وهوّات رُدمت، وجبال أزيحت، وصخور كُسرت، وأنهار استصلحت للملاحة، وأراض بسطت وهيئت للفلح، وبحيرات حفرت، ومستنقعات جففت، ومبانٍ ضخمة شيدت فوق الأرض، وبحار مُلئت بالسفن وعمرت بالبحارة؛ وإذا نحن، من جهة أخرى، نظرنا متأملين قليلاً في الفوائد والمنافع الحقيقيّة التي نجمت عن كلّ تلك المنجزات بالنسبة إلى سعادة النوع الإنسانيّ، لا يسعنا إلاّ أن يستثيرنا اللاتناسب المدهش الكامن بين

هذه الأشياء، وإلاّ أن نرثي لعمه الإنسان الذي يغذي لديه كبرياءه المجنونة وإعجابه المزيف بنفسه فيدفع به للجري بحميّةٍ وراء جميع ضروب البؤس المهيأ لها، ولكن عُنيت الطبيعة الخيّرة بإبعادها من طريقه.

وإذْ كان البشر أشراراً، فإن التجربة المتواصلة تعفيني عن إقامة الدليل؛ ومع ذلك فالإنسان خيّر بطبعه كما برهنت على ذلك: فأي شيء أفسده وبلغ به هذا الحد من الفساد إن لم تكن التغييرات التي طرأت على تكوينه، والتقدمات التي أنجزها، والمعارف التي اكتسبها؟ ليُعجبْ من يشاء بالمجتمع الإنسانيّ، حدّ ما أراد أن يُعجب، فإعجابه لن يقلّل من شأن هذه الحقيقة وهي أن المجتمع يحمل البشر بالضرورة على التباغض على قدر ما تتقاطع مصالحهم مع بعضها بعضاً، وعلى قدر ما يبادلون الخدمات بين بعضهم بعضاً، هي في ظاهرها خدمات، وفي واقع أمرها شرور لا يتصورها الخيال يتبادلونها في ما بينهم، فماذا عسانا نقول في تجارةٍ تأتمر بما يمليه منطق المصلحة الخصوصية على كلّ فرد من مبادئ مخالفة لما يمليه منطق المصلحة العموميّة على الجسد الاجتماعي؛ تجارة يجد كلّ فرد فيها مصلحته أينما تكون مصائب غيره. وربما لم نجد رجلاً موسراً إلا وكان ورثته الجشعاء يتمنون له الموت في قرارة نفوسهم، ولو كانوا من أولاده. وربّ مركب غرق في البحر إلاّ وكان غرقه بُشرى خير عميم لبعض التجّار؟ وربّ منزل لم يتمنَّ مدين سيئ النية أن يراه محترقاً مع جميع ما فيه من المستندات؟ أو هل من شعبٍ لا يفرح لما يحلّ بجيرانه من نكبات؟ وهكذا نجد فوائدنا في مضارّ غيرنا، وأنّ خسارة الواحد غالباً ما تجلب رخاء الآخر ونجاحه. وهناك ما هو أشد خطراً وأنكى، فإنّ الويلات العموميّة موضع رجاء وأمل من قبل حشد من الخواص: هؤلاء يريدون الأمراض، وأولئك

تكاثر الوفيات، وآخرون حلولَ المجاعة. لقد شاهدت أناساً أخلاقهم وضيعة وفضيعة يبكون ألماً لما شاهدوه من بوادر سنة محصبة؛ وكذلك هو شأن حريق لندن الذي أودى بحياة الكثيرين من المساكين أو أهلك ممتلكاتهم، فإنه ربما جرّ الثراء على ما يزيد من عشرة آلاف شخص. إني أعلم أنّ مونتين يلحى باللائمة على ديمادس الأثينيّ لأنّه أنزل العقاب بعاملٍ كان يجني وافر ربحٍ ببيعه توابيت الموتى· وما استند إليه مونتين من برهان في وجوب معاقبة جميع البشر، يؤيد ولا شكّ براهيني. لننفذنّ من خلال عبارات الرعاية والعطف الطنانة والعابرة إلى طيّات الصدور، لكي نقرأ حقيقة ما تنطوي عليه القلوب، ولنُمعنْ النظر قليلاً في ما يمكن أن تكون عليه حال يضطرّ فيها البشر إلى الملاطفة وإلى التناحر، حال يولدون فيها أعداء بحكم الواجب ومحتالين بحكم المنفعة. وإذا اعترض معترض فقال: إنّ المجتمع قد تكوّن على هذه الصورة، وإنّ كل إنسان يجني كسباً من خدمته لأشباهه، أجبت: يكون هذا حسناً جدّاً لو أن الإنسان لا يجني المزيد من الربح بالإضرار بأشباهه؛ وما من كسْب كان حلالاً إلا ويفوقه كسْب حرامٌ، والأذى الذي ننزله بالآخرين هو دائماً ما يكون أجزل كسباً من الخدمات التي نؤديها لهم، فلم يبق إلاّ الاهتداء إلى الوسائل التي تجعل الإنسان في مأمن من العقاب، وذلك هو ما يسعى لأجله الأقوياء بما أوتوا من قوّة، والضعفاء بما يستعملون من مكر.

أما الإنسان المتوحش، فإذا ما تناول عشاءه، كان في وئام وسلام مع الطبيعة كلّها، وكان صديقاً لجميع أشباهه. وإذا ما اضطرّ، في بعض الأحيان، إلى انتزاع وجبة طعام من غيره، لم يلجأ إلى كيل الضربات قبل أن يوازن بين صعوبة التغلّب على مزاحمه وبين صعوبة العثور على قوته في مكان آخر؛ أمّا والكبرياء لا محلّ لها في

هذا الصراع، فإن الطرفين يقتصران على بعض اللّكمات المتبادلة حتى يأكل الغالبُ الطعام ويمضي المغلوب باحثاً عن رزقه، وهكذا يسود السلام. ولكنّ الأمر خلاف ذلك لدى الإنسان الذي يعيش في المجتمع: فعليه أوّلاً أن يوفّر لنفسه الضروريّ ثم الزوائد، وتجيء بعد ذلك الملذّات، فالثروات الضخمة، فالأتباع، فالعبيد؛ وهكذا لم يعد عنده وقت لمجرد التوقف. والفريد في كل هذا أنّه كلّما تناقص الكُنْه الطبيعي والعاجل للحاجات، ازدادت وقويت الأهواء؛ ولكن الأدهى والأنكى أن تزداد القدرة على إرضائها، فإنّه بعد أن يتقلّب في أحضان رخاء مقيم، وبعد أن يبتلع كنوزاً لا عدّ لها ويرمي في أحضان البؤس أناساً كثيرين، ينتهي الأمر ببطلنا إلى ذبح الجميع حتى يصبح وحده سيّد العالم. هذه لوحة أخلاقية مختصرة عن الحياة البشرية، فإن لم تكن كذلك فهي على الأقلّ لوحة عن المرامي الخفيّة الكامنة في قلب كلّ إنسان متمدّن.

لا تتبعوا الأحكام المسبقة ووازنوا بين حالة الإنسان المدنيّ وحالة الإنسان المتوحّش، وانظروا كيف أنّ الأوّل، علاوة على شرّه وحاجاته وبؤسه، كان أوّل من فتح أبوابا جديدة للألم والموت، فإذا ما قدّرتم المعاناة الذهنية التي تضنينا، والأهواء العنيفة التي تنهكنا وتحطّمنا، والأعمال المضنية التي تُرهق الفقراء، ومنتهى الدعة التي يستسلم إليها الأغنياء، بحيث يهلك الأوّلون عن عوز والثانون عن إفراط؛ وإذا فكرتم في أخلاط الأطعمة المضرّة وتتبيلها المؤذي، وفي موادّ الغذاء الفاسدة، وفي العقاقير المغشوشة، وخداع بائعيها، وأخطاء الساهرين على العلاج بها، وتسمّم الأوعية التي تُعدّ فيها؛ وإذا ما أمعنتم النظر في الأوبئة السارية الناشئة عن فساد الهواء بين الحشود البشرية، وفي الأمراض الناجمة عن نعومة طرق العيش وعن الانتقال المفاجئ من المنازل إلى الهواء الطلق، وعن ارتداء الثياب

وخلعها بغير حذر ولا حيطة؛ واذا ما نظرتم أيضاً في ضروب الاعتناء التي صيّرها حبا المشط للمتعة الحسية عادات ضرورية، والتي بإهمالها أو بحرمان النفس منها نؤول إلى فقدان الحياة أو فقدان الصحّة؛ وإذا ما أضفتم إلى هذه الأمور الحرائق والزلازل التي تلتهم وتقوّض مدناً بأكملها، وتهلك الآلاف من سكّانها؛ وقصارى القول إذا ما جمعتم كل الأخطار التي تحشدها وتسلطها على رؤوسنا تلك الأسباب التي عددناها سالفاً، تدركون إذّاك الثمن العالي الذي تحملنا الطبيعة على دفعه مقابل استخفافنا بدروسها.

ولن أكرّر هنا ما قلت في شأن الحروب في موضع آخر، ولكنّي أودّ لو أن أصحاب الدراية بالأمور لهم الإرادة ولهم الجرأة لأجل إطلاع الجمهور، ولو مرّة واحدة، على تفاصيل الفضائع التي يرتكبها داخل الجيوش المتصرفون في المؤن والمستشفيات حتى يتّضح للناس كيف أن أساليبهم غير المستورة حد الكفاية، تلك التي تنهار أمامها في طرفة عين أبرز الجيوش، إنما تدفع إلى الهلاك بأعداد من الجنود تفوق ما يحصده سلاح العدوّ. ولن يكون تعدادنا أقلّ مدعاة للدهشة لو أننا قمنا بتعداد من يبتلعهم البحر كلّ سنة بفعل الجوع أو «الأسقربوط» أو القراصنة أو النيران او الغرق.

ومن الواضح أنّه يجب أن نُحمِّل أيضاً المِلْكيّةَ القائمة، وبالنتيجة أن نحمّل المجتمع، عواقب جرائم القتل والتسميم وقطع الطرق، بل والعقوبات نفسها المسلطة ضد هذه الجرائم، وهي لعمري عقوبات لازمة لتدارك شرورٍ أعظم، ومع ذلك فإنها تكلّف كثيراً، وخصوصاً متى قضت بإفناء نفسين أو أكثر جراء قتل نفس بشرية واحدة؛ وهكذا فمن شأن هذه العقوبات أن تضاعف خسارة النوع البشريّ. وكم من وسيلة مخجلة تُوسِّل بها لمنع توالد الناس ومخادعة الطبيعة: سواء أكان ذلك عن طريق تلك الميول البهيميّة

والفاسدة التي تشين أروع ما صنعته الطبيعة والتي لم يعرفها المتوحّشون ولا الحيوانات، والتي لم تنشأ في البلاد المتمدّنة إلاّ من مخيّلة منحلّة؛ أم كان ذلك بالإجهاضات السرية كعاقبة من عواقب الفسق والشرف المعيب؛ أم كان بإهمال أو قتل عدد كثير من الأطفال بما هم ضحايا بؤس الوالدين أو ضحايا فضيحة فضيعة لا ترحم تلقاها الأمهات؛ أم كان ذلك ببتر بعض أعضاء أولئك المساكين الذين يُضَحَّى هكذا بقسم من كيانهم وبذريّتهم من أجل أغنيات باطلة ومستهترة، أو بسبب مّا هو شرّ من ذلك، أعني بسبب غيرة بهيميّة كوت بنارها بعض الناس؛ وهذا البتر الأخير [أو الخصي] هو سُنّة مزدوجة للطبيعة من جهة ما يسلط من عذاب أليم على الذين يعانون من البتر، ومن جهة الاستخدام الذي قُضي عليهم بأن يُعدّوا ويهيَّأوا له.

ولكن أليس هناك حالات بالألوف أشدّ خطراً نرى فيها الحقوقَ الأبويّة وهي تهينُ الطبيعةَ بشكل مفضوح؟ فكم من المواهب طُمرت وكم من الميول قهرها قَسْرُ الآباء الغافل! وكم من رجال كانوا تفوّقوا لو أنهم اختاروا حالاً تلائم مواهبهم، لكنهم ماتوا تعساء مرذولين في حالٍ مغايرة ما كانوا يرغبون فيها قطّ! وكم من زيجات مباركة، ولكنها قائمة على التفاوت بين الزوجين، قد فُصمتْ عُراها أو نُغّصتْ سعادتها! وكم من الزوجات الطاهرات لُطّخ شرفهنّ بسبب وجود هذا النظام من الشروط [الاجتماعية] المنافي لحالة الطبيعة دائماً! وكم من زيجات أخرى مستغربة ربطتها المنفعة وأنكرها الحبّ والعقل! وكم من زوجين كلاهما مستقيم وفاضل، ومع ذلك فهما يتبادلان العذاب لعدم موافقة أحدهما الآخر ولعدم التناسق بينهما في الشكل والطباع! وكم من الشبّان المساكين يسقطون ضحايا بخل الوالدين فيرتمون في أحضان الرذيلة، أو يمضون أيامهم يذرفون

الدموع، ويئنّون وهم مقروبين بعلاقة لا تنفصم يعافها القلب وأوجدها المال وحده! وأحياناً ما أسعد النساء اللواتي تدفع بهنّ شجاعتهنّ وفضيلتهنّ إلى التخلص من الحياة قبل أن يكرههنّ عنف همجي على قضاء هذه الحياة بين أحضان الإجرام أو اليأس! ألا يا أبتاه وأنت يا أُمّاه المأسوف عليهما أبد الدهر، إني، مع الأسف، أهيّج آلامكما: ولكن عسى أن تقى هذه الآلام عبرةً أبديّة مهيبةً لكلّ من يجرؤ، ولو باسم الطبيعة نفسها، على انتهاك أقدس حقّ من حقوقها!

وإذا كنت قصرت كلامي على هذه العُقْدات غير الصائنة، وهي من صنع نظامنا المدني، فهل من يظنّ أنّ تلك العقدات التي يهيمن عليها الحبّ والتعاطف سليمة من المحاذير؟ كيف إذا لو شرعتُ في الكشف عن النوع الإنساني وهو يُعتدى عليه في حاصرة وجوده، بل وفي أقدس روابطه، بحيث بات بعض الناس لا يجرأون على الاستجابة لداعي الطبيعة إلاّ بعد قراءة ما يخبئه لهم الحظ والسعد، وبحيث إنّ الاضطراب المدنيّ عندما يخلط بين الفضائل والرذائل يجعل من التعفف احترازاً جنائياً، ومن رفْض المرء إعطاء الحياة لشبيهه عملاً إنسانيّاً! ولكنّنا، من دون أن نكشف الستر الذي تتستر وراءه مخازٍ وبشائع لا حدّ لها، نكتفي بالإشارة إلى الداء الذي يجب على آخرين أن يوفّروا له الدواء.

يجب أن نُضيف إلى كلّ ما تقدم ذكره أنواعاً كثيرة من الحرف اليدويّة المؤدية المضرّة التي تقصّر الأعمار وتهدم المزاجات، كأشغال المناجم، وشتى ضروب تحضيرالفلزات والمعادن، ولاسيما الرصاص والنحاس، والزئبق والكوبالت والزرنيخ على أنواعه، وسائر الحرف الأخرى ذات المخاطر الكبيرة التي تودي كل يوم بحياة عدد كبير من العمّال، كبنّائي السطوح والنجّارين والعمّارين والمشتغلين

بالمقالع؛ فلْتُجمعْ جميع هذه الأمور وعندها يمكن أن نرى في قيام المجتمعات وتكاملها أسباب نقصان الجنس البشري، وهو نقصان ذكره فلاسفة كثيرون.

والترف لا يمكن ألاّ تلقاه عند أناس جشعين على وسائل العيش المريح وعلى تقدير الغير لهم، وإذْ هو كذلك فإنه سرعان ما يستكمل الشرّ الذي بدأه المجتمع قبلئذ؛ وإذ هو يحتجّ بحجّة وجوب إطعام الفقراء ـ وهو الذي كان عليه ألاّ يوجدهم أصلاً ـ فإنه يُفقر البقيّة كلها ويُفقر الدولة عاجلاً أو آجلاً.

والترف دواء أسوأ من الداء الذي يزعم شفاءه، بل بالأحرى هو نفسه شرّ جميع الشرور أيما كانت الدولة التي يظهر فيها، كبيرة كانت أو صغيرة؛ وذلك لأنّ الترف، في سبيل إشباع جموع الخدم والبائسين من صانعيه، يُنزل الضنك والخراب بالفلاّح وبالمواطن، تماماً كما تصنع رياح الجنوب المحرقة التي ـ إذ تغطّي الكلأ والخضرة بطبقة من الهوامّ والحشرات النهمة ـ تحرم الحيوانات النافعة غذاءها وتحمل القحط والموت إلى جميع الأرجاء التي تهبّ فيها.

وإنما المجتمع والترف هما منشأ الفنون الحرّة والميكانيكية، والتجارة، والآداب، وجميع هذه التُرَّهات التي تجعل الأعمال والصنائع تزدهر، وتسبب ثراءَ الدولة وفناءَها. وعلّة هذا الضنى بسيطة جدّ البساطة، فمن السهل أن نتبيّن أنَّ الزراعة، بطبيعتها، أقلّ الصنائع والفنون مجلبةً للربح، لأنّ محصولها، إذ كان حاجة ماسة لا غنية عنها لجميع البشر، فإنَّ ثمنه يجب أن يكون على قدر إمكانيّات أفقرهم. ومن هذا المبدأ يمكن استخلاص هذه القاعدة: يكون على العموم الطابع الربحي للفنون والصنائع بنسبة عكسية لطابعه النفعي، وإنّ أكثرها ضرورةً للعيش لا بدّ أن يُصبح يوماً أقلها ثمناً في نهاية

الأمر؛ ومن ثمّ نرى ماذا يجب أن يكون تفكيرنا من حيث الفوائد الحقيقية للعمل والصنائع ومن حيث النتائج الواقعيّة لتقدّمهما.

هذه هي الأسباب الحسية لجميع ضروب البؤس التي يجرّها الرخاء في الأخير على أكثر الأمم مدعاة للإعجاب. فكلّما اتسعت واردهرت الصنائع والفنون، فإنّ الفلاّح المحتقَر، والرازح تحت ثقل الضرائب الضرورية لبقاء الترف، والمقضّي عليه بأن يقطع حياته بين العمل والجوع، يهجر حقوله إلى المدن ليلتمس فيها الحبر الذي كان يجب أن يحمله إليها. وبقدْر ما تبهر العواصمُ أعين الشعب البلهاء مس شدة الإعجاب بها، تتوجّب الحسرة لرؤية الريف مهملاً مهجورا، والأراضي بوراً، والطرق الكبيرة معمورة بالمواطنين البؤساء وقد أصبحوا شحادين أو لصوصا صائرين حتماً إلى ختْم بؤسهم يوماً على الدواليب أو فوق الدمن. وهكذا فإنّ الدولة، إد تغنى من جهة، تضعف وتقفر من جهة أخرى؛ وإنّ أقوى الممالك، بعد أن تعمل أعمالاً كثيرة، تصبح موسرة ومقفرة معاً، ولا تلبث أن تصبح فريسة الأمم الفقيرة التي تُغْرى بغروها، فتغروها وتعنى ثمّ تضعف بدورها حتى تعزوها وتُدمّرها أمم أخرى. فليتفضل من يريد وليشرحْ لنا ما الذي استطاع أن يُولّد تلك الجموع من البرابرة الذين غمروا طوال قرون عديدة أوروبا وآسيا وأفريقيا؟

أكان عمل فنونهم أم حكمة شرائعهم أم جودة نظامهم المدني هي التي أنمت تلك الشعوب ورادت عددها ريادة مدهشة؟ ليقُلْ لنا علماؤنا لماذا لم نر في كلّ آن هؤلاء القوم القُساة والعلاظ المعدومين من المعرفة ومس الوارع ومن التربية، يتناحرون في سبيل الحصول على قوت أو فريسة صيد؟ وكيف أنّ هؤلاء الحفاة العراة اجترأوا على مواجهة أناس مثلنا لهم ما لهم من استجادة في الأعمال والصنائع، ومن نظام حربيّ رائع، ومس أنظمة قانونية جيدة، ومن

شرائع حكيمة؟ وأخيراً فليقُلْ لنا هؤلاء العلماء ما السبب الذي من أجله أصبحنا لا نرى، في البلاد الشماليّة ـ منذ اليوم الذي تكامل المجتمع فيه، ومنذ اليوم الذي توالت فيه الجهود لتلقين البشر واجباتهم المتبادلة، وهدايتهم إلى السل التي بها يعيشون معاً هانئين ناعمين ـ لم نعد نرى الحشود في هذه البلاد تُحرج من الرجال ما كانت تحرجه في القديم في وجه الأمم الأجنبية. إني لأخشى أن يتصدّى أحدهم للجواب في آحر المطاف بقوله: إنّ جميع هذه الأمور العظيمة من فنون وعلوم وقوانين قد اخترعها البشر عن دراية ولحكمةٍ فكأنها وباء صالح ومحلص تحسّباً مس ازدياد عدد النوع البشري ريادةً مفرطة يُحشى معها أن هذه الدنيا وقد أُعِدّت لنا تضيق عن استيعاب سكّانها.

فما أغرب جواب كهذا! أيجب إذاً أن تُهدم المجتمعات، وأن يمحى «**ما لي**» و«**ما لك**»، وأن نعود إلى العيش في الغابات مع الدّببة؟ هذه نتيجة أستخلصها من النهج الذي يسلكه حصومي، وأفضّل أن أسبقهم إليه على أن أدع لهم عار استخلاصه. ألا أيّها الذين لم تُسمعهم السماء صوتها قطّ، أنتم من لا تعترفون لنوعكم البشري بأي مصير عدا أن يقضي هذه الحياة القصيرة في سلام، وأنتم من تستطيعون أن تتركوا وسط المدن مكتسباتكم المشؤومة، ونفوسكم القلقة، وقلوبكم الفاسدة، ورغائبكم الجامحة، الأمر بين أيديكم فهيّا استعيدوا براءتكم الأولى ذات الأصل القديم؛ اذهبوا إلى الغابات ليغيب عنكم مرأى وذكرى الجرائم التي يأتيها معاصروكم، ولا تخشوا أن ينحطّ نوعكم البشري إذا لزمه أن يعطّل أنوار معارفه حتى يبطل رذائله. وأمّا أمثالي من البشر الذين هدمت شهواتُهم بساطتهم الأصليّة إلى الأبد، والذين أصبحوا لا يقوون على أن يقتاتوا بالأعشاب والبلّوط، ولا أن يستغنوا عن القوانين والرؤساء،

والذين تشرّفوا بأن تلقّوا دروساً خارقة للطبيعة في شخص أبيهم الأوّل، والذين يرون في القصد من إعطاء الأفعال الإنسانيّة كُنْهاً أخلاقياً لم تكتسبه منذ أمد طويل سبباً لوجود تعليم حليّ من القيمة في داته ولا يقبل التفسير في أي نسق آخر سواه. وصفوة القول، فأمّا الذين اقتنعوا بأن الصوت الإلهيّ قد دعا كل الجنس البشريّ إلى أنوار العقول السماويّة وسعادتها، فإنّهم جميعاً سيجتهدون، وهم يتمرسون بالفضائل التي يلرمون أنفسهم بتطبيقها أثناء التدرب على معرفتها، لسوف يستحقّون الثواب الأبديّ الذي لا بد يرتقبونه من ممارسة تلك الفضائل، وسيحترمون الروابط المقدّسة التي تربطهم بالمجتمعات التي هم أعضاء فيها، وسيحبّون أشباههم من البشر ويخدمونهم جهد طاقتهم، وسيطيعون بأمانة القوانين والناس الذين وضعوا هذه القوانين ووُكل إليهم تنفيذها، وسيكرّمون خاصّةً من بيدهم الأمر من صُلاّح الأمراء وعقلائهم الذين يعرفون كيف يتلافون أو يشفون أو يداوون هذا العدد الوفير من الشرور ومن ضروب الشطط المتأهبة للانقضاض علينا، وسيُذكون حمية هؤلاء الرؤساء الأكفياء بأن يبيّنوا لهم، من دون خوفٍ ولا تملّق، عظمة مهمتهم وصرامة واجبهم، ولكنّهم لن يقلّلوا من ازدرائهم لتأسيس إنْ ظلّ قائماً فليس دلك إلاّ بمساعدة عدد وفير من الأعيان غالباً ما نتمنّاهم دون أن نحظى بهم، فكائن ما كانت الجهود، تتولّد دائماً من دلك التأسيس كوارث حقيقيّة تفوق كلّ الفوائد الظاهرة.

X

(صفحة 86): هناك من بين الناس، سواء عرفناهم بأنفسنا أو حدّثنا عنهم المؤرّخون والرحّالة، من هو أسود أو من هو أبيض، أو من هو أحمر؛ والبعض منهم لهم شعر طويل مرسل، وآخرون ليس لهم إلاّ شعر مجعّد؛ وقد يكون هؤلاء شُعر الأبدان ويكون أولئك

مُرداً. وربّما كانت ولا تزال إلى اليوم، أمم من العمالقة؛ واذا ما ضربنا صفحاً عن قصّة أمّة الأقزام، لِما قد يكون فيها من المغالاة، علمنا أنّ اللابنيّون (Lapons)، ولاسيّما أهل جرويلندا، لهم قامة أقصر بكثير من قامة إنسان متوسّط الطول. وقد زعموا أيضاً أن هناك شعوباً بأسرها ذات أذناب كذوات الأربع. ومن غير أن نثق ثقة عمياء بما رواه المؤرّخان هيرودوتس وكتيرياس، نستطيع على الأقل أن نستخلص رأياً يقارب جداً الحقيقة، وهو أنّه لو أمكن للملاحظ، في تلك الأزمنة، القيام بملاحظات جيدة، يوم كانت شتى الشعوب تختلف في أساليب عيشها اختلافاً شديداً لم نعد نشهد له مثيلاً في الزمن الحاضر، لأمكن له أيضاً أن يلاحظ في هيئة الجسد وعاداته تنوعاً مثيراً جداً للانتباه. وإنّ جميع هذه الأمور ـ وهي التي يسهل أن نقدم عليها أدلّة لا نزاع فيها ـ ليس من الجائز أن تبعث على الدهشة اللهم إلا لدى من تعوّدوا على مشاهدة ما يحيط بهم لا غير، ولدى من يجهلون الآثار القويّة التي تُحدثها تقلّبات المناخات والهواء والأغذية، ونمط العيش والعادات على العموم، ولاسيّما القوّة المدهشة للعلل نفسها متى واصلت تأثيرها في سلاسل الأجيال لمدّة طويلة بلا انقطاع. وأمّا اليوم، وقد جمعت التجارة والأسفار والغزوات، الشعوب المختلفة أكثر مما جمعتها قبلئذ، وأخذت طرائق معيشتها تتقارب تقارباً مستمرّاً بفضل تواصلها الدائم، فإنّه يلاحظ أنّ بعض الفروق التي تتّسم بها كلّ أمّة قد تناقصت. ومثال دلك ما يلاحظ عند الفرنسيّين في أيامنا هذه، فإنهم لم يعودوا كما يصفهم التاريخ من طول في القامة وبياض وشقرة في البشرة، رغم أنّه كان من شأن مرور الزمن واختلاط الفرنجة بالشعب النورمانديّ الأبيض الأشقر أن يعيدا إليهم المؤثرات المناخية التي انتزعتها منهم معاشرتهم للرومان، وتلك المؤثرات المناخية هي التي تفعل فعلها في التكوّن الطبيعي للسكّان وفي لون بشرتهم. تدعوني جميع هذه

الملاحظات إلى الشكّ في صحّة ما ذهب إليه بعض الرحّالة ممن اختلط عليهم الأمر فحسبوا بهائم تلك الأنواع المختلفة من الحيوانات الشبيهة بالبشر، لأنّهم لم يدقّقوا النظر فيها، أو بسبب ما ظهر لهم من الفروق، أو لأنّ هذه الأشباه عديمة الكلام. والرأي عندي أنّها في الحقيقة ما هي إلا بشر متوحّشون قد تفرّق قديماً عرقهم في الغابات فلم تتهيّأ لهم المناسبة لتنمية ملكاتهم الكامنة، ولم يكتسبوا أيّ درجة من درجات الكمال، وإنما ظلّوا على الحالة البدائية التي للطبيعة. وهذا مثال على ما أقول:

يحدّثنا مترجم **تاريخ الرحلات** فيقول: «في مملكة الكونغو عدد وافر من تلك الحيوانات التي يسمّونها، في بلاد الهند الشرقيّة، أورانج ـ أوتانج، وهذه الحيوانات وسطٌ بين الإنسان والقُردوح. ويروي باتل إنّه يُرى، في غابات مايونبا التابعة لمملكة لانجوا، نوعان من هذه المسوخ، يسمىٓ أكبرها جثةً بونجو، ويسمىٓ ما دونه أنجوكو. والقرد الأوّل له شبه تامّ بالإنسان، ولكنّه أكثر منه ضخامة وأطول قامة، وله وجه إنسان ولكنَّ عينيه غائرتان ويديه وخدّيه وأذنيه لا شعر فيها وحاجبيه فيهما شعر طويل جداً. ومع أن باقي جسده ذو شعرٍ كافٍ، فإنّه ليس بكثيف ولونه أسمر. وأخيراً فالقسم الوحيد من جثّته الذي يميّزه عن الإنسان هو ساقه التي ليس لها ربْلة؛ وهو يمشي قائماً مستوياً ويده ممسكة بشعر رقبته؛ ومأواه الغابة، وهو يضطجع على الأشجار، ويرفع فوق رأسه شبه سقفٍ يقيه المطر، وطعامه الثمار والجوز البرّي، ولا يأكل أبداً لحوماً. ومن عادة الزنوج الذين يجتازون الغابات أن يوقدوا في الليل ناراً؛ وهم يلاحظون أنّ تلك القراديح تُقبل، عند سفرهم في الصباح، فتأخذ أماكنهم حول النيران ثمّ تنصرف إذا ما انطفأت، لأنّ هذه القِردة، على ما فيها من لباقة، ليس لها من الإدراك ما يهديها إلى تغذية النار بجلب الحطب.

«وهذه القراديح تسير في بعض الأحيان قطعاناً، وتقتل الزنوج الذين يجتازون الغابة؛ وهي تنقضّ على الفِيَلة التي تجيء لترعى في الأماكن التي تأهلها، فتكيل لها اللكمات أو تضربها باعواد الشجر حتى تكرهها على الفرار وهي تصيح. ولا يقوى أحد على الإمساك بقردوح من هذه البونجو وهو حيّ لأنّ له من الصلابة والقوّة ما لا يستطيع معهما عشرة رجال التغلّب عليه؛ ولكنّ الزنوج يستولون على كثير من الصغار بعد قتل أمّاتهم التي يتعلّق الصغار بجسمها تعلّقاً شديداً. وإذا مات قردوح، غطّى الآخرون جثّته بالأغصان أو بأوراق الشجر. ويُضيف بورْشاس، نقلاً عن باتل أيضاً، أنَّ أحد قراديح البونجو اختطف زنجيّاً صغيراً مُرافقاً له فقضى شهراً في صحبة هذه الحيوانات وذلك لأنّها لا تلحق أذى بالبشر الذين تفاجئهم إذا هم لم يوجّهوا أنظارهم إليها، كما كان الزنجيّ الصغير قد لاحظه. ولم يصف لنا باتل النوع الثاني من هذه المسوح.

«ويؤيد دابّر ما ذُكِر من أن بلاد الكونغو مليئة بهذه الحيوانات التي تُسمّى في بلاد الهند الأورانج ـ أوتانج أي سكان الغابات، والتي يسمّيها الأفريقيّون كوجاس موروس؛ ومن قوله: إنّ هذا الحيوان هو شبيه بالإنسان إلى حدّ أدخل في روع بعض الرحّالة إمكان ولادته من امرأة وقرد. وهذا قول هُراء لا يأخذ به أحد حتى الزنوج. وقد نُقل حيوان من هذا النوع من الكونغو إلى هولندا، وأهدي إلى أمير أورانج، فريدريك هنري. وكان هذا القرد في طول صبيّ عمره ثلاث سنوات، وذا بدانة قليلة، ولكنّه مربّع، ومنسّق الأعضاء، كثير الخفّة والحدّة، مكتنز الساقين، صلبهما، ومقدّمه عار، ولكنّ مؤخّره مغطّى بشعر أسود. وأمّا وجهه، فلأوّل وهلة يشبه وجه إنسان، ولكنَّ منخره أفطس أعقف، وأذنيه كأذني النوع البشري؛ وأمّا الضرع ـ إذ إنّ هذا الحيوان كان أنثى ـ فسمين، وأما

البْجرة فغائرة؛ وكتفاها حسنتا الالتحام، ويداها مقسومتان أصابع وأباهم، وربْلتاها وعقباها سمينة، لحيمة؛ وكانت كثيراً ما تمشي مستقيمة على ساقيها، كما كانت تقوى على حمل أعباء ثقيلة. وإذا أرادت أن تشرب، أمسكت بيدٍ غطاءَ الوعاء وبالأخرى أسفله، ثمّ تمسح شفتيها بأناقة. وإذا اضطجعت لتنام، أسندتْ إلى وسادة وفرشتْ فوقها الغطاء بمهارة يُظنّ معها أنها إنسان. وينقل الزنوج روايات غريبة عن هذه الحيوانات فيؤكدون أنّها تغتصب النساء والبنات، وتجرؤ على مهاجمة جماعات من الرجال المسلّحين. وقُصارى القول إنّ المظاهر تشير إلى أنّ هذا الحيوان هو الذي كان يُعرف عند الأقدمين باسم إنسان الغابة وكانوا يزعمون بأنّ رجْليه رجْلا تيس؛ وربما كان ميرولا يقصد هذه الحيوانات بأقواله التي جاء فيها أنّ الزنوج يستولون في صيدهم على رجالٍ ونساء متوحّشين».

وورد أيضاً ذكر هذه الحيوانات، أشباه البشر، في المجلّد الثالث من **تاريخ الرحلات** نفسه، مسمّاة باسمي بيجو ومندريل؛ ولكنّنا نقتصر على ما ذكرناه عنها، ونجتزئ على القول إنّنا نجد في وصف هذه المسوخ المزعومة مطابقات مدهشة مع النوع البشريّ وفروقاً أقلّ ممّا يمكن تمييزه بين إنسان وإنسان. ولا نجد في ما ذكرناه الأسباب التي استند إليها الباحثون لينكروا تسمية البشر المتوحّشين على تلك الحيوانات: ولكنّه من السهل أن نخمّن أنّ ذلك راجع إلى غباوتها، وأيضاً إلى أنّها لا تتكلّم، وهذان سببان ضعيفان للذين يعرفون أنّ النطق في حد ذاته ليس طبيعيّاً في الإنسان ولئن كان عضو النطق طبيعياً فيه؛ وللذين يعلمون إلى أيّ حدّ استطاعت قابلية الكمال التي للإنسان المدنّي أن تعلو به فوق حالته الأصليّة. إن ما جاء في هذه الأوصاف، على قلته القليلة، يكشف لنا عن مدى رداءة الملاحظة التي لوحظتْ بها هذه الحيوانات وعلى

مقدار الأحكام المسبقة التي نظرنا بها إليها، فلقد وصفها كتابنا بالمسوخ مثلاً، مع انهم اعترفوا بأنها تحمل وتلد؛ وفي مكان آخر يقول باتل إنّ البونجو تقتل الزنوج الذين يجتازون الغابات، على حين أنّ بورْشاس يقول: «إنّها لا تؤذي البتة أولئك الزنوج عندما يفاجئونها، على شرط ألاّ يوجهّوا إليها أنظارهم، وإنّ هذه القراديح تلتفّ حول النيران عندما يغادرها الزنوج، وتنصرف عنها عندما تنطفئ». هذه هي الوقائع، وهاكم الآن تعليل الملاحظ: إنّه يقول: «وذلك أنّه على شدّة ما هي عليه من لباقة ليس لها من الإدراك ما يهديها إلى جلب الحطب لإذكاء النار». إني أودّ أن أعرف كيف أمكن باتل أو بورْشاس الذي نقل عنه أن يخمّن أنّ انصراف البونجو كان نتيجة غباوتها لا محض إرادتها؛ ففي مناخٍ كمناخ لوانجو لا تكون النار ضروريّة للحيوانات؛ وإذا كان الزنوج يوقدونها فلكي ينفرّوا الوحوش الضارية لا ليستدفئوا من البرد: ومن المعقول إذاً أن تلك القراديح، بعد أن تلذّذت قليلاً برؤية النار أو استدفأت بها، أخذها الملل من المكث في مكان واحد فانصرفت عنها طلباً للقوت الذي يستغرق من وقتها أكثر مما لو كانت تأكل اللحوم. وفوق ذلك فمن المعروف أنّ أغلب الحيوانات، ومنها الإنسان، كسلى بطبيعتها وتأبى كلّ ما ليس من الضرورات المطلقة. وأخيراً نرى أنّه من المستغرب ألاّ يعرف البونجو المشهود له بالقوّة والحذق، والذي يعلم دفْن موتاه وصُنْع سقوف من الأغصان، أن يدفع بالحطب إلى النار. وإني أذكر أني رأيت قرداً يقوم بهذا العمل الذي يأباه الملاحظون على البونجو، ولكنّي إذْ كنتُ عندئذ غير ملتفت إلى هذه الناحية، وقعتُ في الخطأ الذي أعيبه على رحّالتنا وأهملتُ أن أتبيّن هل كانت نيّته إذكاء النار أو الاقتداء بالإنسان وتقليده فحسب، وهو ما أظنه. ومهما يكن من أمر، فقد أقيم البرهان على أنّ القرد ليس فصيلةً من الإنسان، لا لأنّه معدوم من ملكة الكلام فحسب، وإنما

لأن البونغو معدوم من ملكة «التكامل» الذي هو الخاصية النوعية المميّزة للجنس البشريّ: ولا يبدو أنّه قد أجريت على البونجو والأورانج ـ أوتانج أيّ تجارب محققة بحذق كاف حتى يمكننا استخلاص النتيجة عينها. ومع ذلك، إذا اتّضح أنّ الأورانج ـ أوتانج أو غيره ينتسب للنوع البشري، فسيجد أكثر الملاحظين فجاجة في ذلك وسيلة للتثبت من الأمر بأنفسهم عن طريق البرهان؛ ولكن فضلاً عن أنّ جيلاً واحداً قد لا يكفي للقيام بهذه التجربة فإنها غير قابلة للتطبيق لأنها تعني أن ما هو مجرد افتراض لا بد أن يتبين صدقُه والحال أننا لم نحاول بعدُ، بكامل النزاهة، أن نجري التجربة التي من شأنها أن تعاين الواقعة.

والتسرّع في إصدار أحكام لم تتأتّ من عقول مستنيرة يؤدي إلى الشطط، فإنّ الرحّالة يدرجون، دونما حرج، في مصافّ البهائم وتحت أسماء البونجو والمنديل والأورانج ـ أوتانج ما كان القدماء يدرجونه في مصافّ الآلهة ساتير وفون وسيلفان؛ وقد نجد، بعد البحث المضبوط، أنّها لم تكن حيوانات ولا آلهة بل كانت بشراً، في انتظار هذه البحوث، لدينا من الأسباب الوجيهة ما يسوّغ لنا أن نعتمد، بهذا الصدد، على آراء ميرولا، ذلك الراهب الأديب المثقّف وشاهد العيان الذي، مع ما هو عليه من سذاجة، يبدو صاحب فكر، ولا نعتمد على آراء التاجر باتل، ودرابر، وبورشاس، ومن حذا حذوهم من جامعي الأخبار.

وأيّ حكم لأمثال هؤلاء الباحثين أن يقرروه في شأن الصبيّ الذي عُثر عليه سنة 1694، وقد تكلّمتُ عنه آنفاً: الصبي الذي لم تصدر عنه أي سمة من سمات الكائن العاقل، والذي كان يدبّ على رجليه ويديه، ولا يعرف أيّ اصطلاح للتعبير بل يصوغ أصواتاً لا تشبه في شيء أصوات الإنسان؟ يقول الفيلسوف الذي أمدّني بهذا

الحبر: «لقد مضى وقت طويل قبل أن يتمكّن هذا الصبيّ من التفوّه ببعض الكلمات، وهو إنما فعل هذا على نمط بربري [أعجمي]. وحالما أمكنه الكلام سئل عن حالته الأولى، فلم يتذكّرها كما لو أنك طلبت من أحدنا أن يتذكر ما حدث له في المهد». ولو كان هذا الصبيّ، سيئ البحث فوقع بين أيدي رحّالتنا، فما من شكّ أنّهم، وقد لاحظوا صمته وبلادته، إلا وردّوه إلى الغابات أو سجنوه في حظيرة من حظائر البهائم، ثمّ انصرفوا بعد ذلك يتحدثون عنه في كتب رائعة حول الأسفار والسياحة باعتباره حيواناً غريباً جداً يشبه الإنسان شبهاً قريباً.

وعلى الرغم من أنّ سكان أوروبا يجوبون، منذ ثلاثمئة أو أربعمئة سنة، أجزاء العالم الأخرى، ولاينفكون ينشرون مجموعات جديدة عن الأسفار وعن وصف الرحلات، فإني مقتنع بأنّنا لا نعرف من البشر إلاّ الأوروبّيين وحدهم. وكذلك يبدو من الآراء المبتسرة المضحكة التي لم تنطفئ قطّ حتى عند رجال الأدب، فالواحد منهم لا يدرس تحت عنوان «دراسة في الإنسان»، وهو عنوان فضفاض، سوى البشر من أهل بلاده؛ قد يطيب للأشخاص الذهاب والإياب، أما الفلسفة فالبادي أنها لا تسافر أبداً. ولذا قلَّ أن تصلح فلسفة شعبٍ لآخر؛ وسببه واضح في ما يتعلق بالأقطار القاصية على الأقل: لا يركب متن الأسفار البعيدة من البشر إلا فئات أربع، الملاحون، والتجّار، والجنود، والمبشّرون. والواقع أنّه لا يُرتجى من الفئات الثلاث الأولى أن تزوّدنا باستقراءات وبملاحظات ذات قيمة ودلالة. وأمّا رجال الفئة الرابعة فإنّهم، إذ هم منصرفون كلّ الانصراف إلى الدعوة السامية التي دعتهم، وإذا هم لم يتأثروا كغيرهم بأحكام مسبقة بموجب مرتبتهم، فإنّهم لا يُقبِلون بمحض إرادتهم على إجراء بحوث تبدو لهم من الفضوليّات البحتة،

وتصرفهم عن أعمال أعظم شأناً قد أُعدّوا لها. ومن جهة أخرى، فإنّ التبشير بـ **الإنجيل** لا يقتضي إلا الحماسة، والله يتكفل بالباقي، بيىما دراسة الإنسان تستدعي مواهب لا يتكفّل الله بأن يمن بها على أحد، ولا هي دائماً من نصيب القدّيسين؛ ثمّ إنّنا لا نفتح كتاباً من كتب الأسفار إلاّ وقرأنا فيه وصماً للطباع والآداب والعادات، ولكنّنا نستعرب أن نرى أن هؤلاء المؤلّفين الذين أطنبوا في وصف أشياء وأمور كثيرة، لم يذكروا إلاّ ما كان يعرفه قبلئذ كل واحد من البشر، ولم يبصروا على التخوم الأخرى من العالم شيئاً عدا ما يعود لهم هم بالذات أن يلاحظوه من غير أن يخرجوا من شارعهم؛ وأمّا تلك السمات التي تميّز بين الأمم والتي من شأنها أن تستوقف بصر من له عينان لأجل الإبصار، فقد غابت عن عيونهم. ومن هذا نشأ المثل الحلقي السائر الذي يُكثِر من ترديده أخلاطُ المتفلسفين: «إنّ البشر همُ عين البشر في أي مكان كانوا» وإنّهم، إذ كانت لهم حيثما كانوا الأهواء عينها والنقائص عينها، فمن العبث البحث عن تحديد طبائع الأمم المختلفة؛ وهذا القول يشبه، في سياق منطقه، قولك: إنّه من المتعذرّ تمييز بطرس عن جاك لأنّ لكليهما أنفاً وفماً وعينين.

أفلن نرى أبداً عودة تلك الأزمنة السعيدة التي كانت فيها الشعوب لا تتدخّل في الشأن الفلسفي، بل كان فيها أمثال طاليس وأفلاطون وفيثاغورس ممن اضطرمتْ لديهم الرغبة في المعرفة، فيشدون إليها الرحال في أسفار طويلة لا لعرض آخر سوى التعلم والدراية بالأمور، ويتوغّلون بعيداً بين الأقطار لكي يرعرعوا الآراء المبتسرة ذات الطابع القومي، ولكي يتعلّموا معرفة البشر بالنظر لما بينهم من تماثل ومن اختلاف؛ ويكتسبوا تلك المعارف الكلية التي لا يختصّ بها جيل دون جيل ولا بلد دون بلد، فإنها ـ بما هي معارف جُعلت لجميع الأزمنة والأمكنة ـ هي العلمُ المشترك بين الحكماء؟

أجل، إنما نُعجب بأريحيّة أولئك الذي دفعهم حب المعرفة والاكتشاف إلى تكبّد متاعب الأسفار الكبرى إلى الشرق، فسافروا بأنفسهم، أو هيأوا أعوانهم للسفر مع صفوة من العلماء والرسّامين لكي يرسموا الأطلال، أو يفكّوا رموز النقيشات أو ينسخوها؛ ولكنّي لا أفهم إلا بعناء كيف لا يوجد ـ في عصرٍ يفاخر أهلوه بأروع المعارف كعصرنا ـ رجلان متحدان جيداً وغنيّان، أحدهما بالمال وثانيهما بالعبقريّة، ومحبّان للمجد، ومتطلّعان إلى الخلود، فيضحي أحدهما بعشرين ألف ريال والآخر بعشر سنين من حياته لأجل القيام بسفرة مشهودة حول العالم؛ ثم إنهما لا يتوليّان في سفرهما دراسة الحجارة ولا النباتات كما جرت العادة، وإنما يتوليان لمرة أولى وحيدة دراسة البشر والآداب والعادات؛ وهكذا بعد قرون عديدة مرت ولا قياس ولا اعتبار إلا لبناء للدار، فإن الرجلين يفطنان أخيراً إلى وجوب المعرفة بسكان الدار.

إنّ الأكادميين الذين جابوا أرجاء أوروبّا الشماليّة وأقطار أميركا الجنوبية، فإنما قصدوا أن تكون زيارتهم زيارة مهندسين أكثر منها زيارة فلاسفة. ومع ذلك، فلمّا كانوا في وقتٍ واحد مهندسين وفلاسفة، فلا يجوز أن نعدّ الأقطار التي رآها ووصفها أمثال لاكونْدامين وموبيرتُوي مجهولةً كلّ الجهل. وأمّا تاجر الجواهرّ شاردان الذي كان سفره شبيهاً بسفر أفلاطون، فلم يدع زيادةً لمستزيدٍ في وصفه لبلاد الفرس؛ ويظهر أن الصين قد دُرست جيداً من قبل اليسوعيين، ومدّنا كامبفر بفكرة مقبولة عن القليل الذي شاهده في بلاد اليابان؛ ولا نكاد نتعرف من خلال تلك الأوصاف على شيء البتة بشأن الشعوب التي تأهل الهند الشرقية، لأنّ هذه البلاد لم يؤمها من الأوروبّيين إلاّ من كان منهم شديد الرغبة في ملء كيسه من النقود لا في ملء رأسه؛ وكامل البلاد الأفريقية وسكّانها

الكثيرون، أولئك الذين يثيرون الاستغراب بطبائعهم وألوانهم، لايزالون مشروعاً للنظر؛ وجميع الأرض ملأى بشعوب لا نعرف عنها سوى أسمائها: ومع ذلك فها نحن نتصدىّ للحكم في الجنس البشريّ. فلنفترض أنَّ أشخاصاً مثل مونتسيكو، أو بوفّون، أو ديدرو، أو ديكلو، أو دالانبير، أو كوندياك، أو من هم من هذه الجبلة، يجوبون في البلاد في سبيل إخبار وتثقيف مواطنيهم، فيلاحظون ويصفون بدرايتهم المعهودة: بلاد تركيّا، ومصر، والبربر، ومرّاكش، وغينيا، والكَفر، وداخل أفريقيا وشواطئها الشرقيّة، وبلاد الملابار، ومغولية، وضفاف نهر الجانج، ممالك سيام، وبيجا وآفا، والصين، والتتر، ولاسيّما اليابان، ثمّ يتحوّلون إلى النصف الآخر من الكرة الأرضيّة فلا يحظون ويصفون بلاد المكسيك، والبيرو، والشيلي، والأراضي الماجلاّنية، وسكّان باتاجونيا الحقيقيّين أو المرعومين، والتوكومان، والباراجواي، إنّ أمكنهم هذا، والبرازيل، وأخيراً بلاد الكاراييب وفلوريدا وسائر البلدان المتوحّشة التي تعدّ زيارتها أهمّ غايات سفرهم، والتي يجب أن تكون موضع عنايتهم وملاحظاتهم؛ ولنفترض أنّ هؤلاء المسافرين، أشباه هرقلس، قد عادوا من هذه الرحلات ذات الذكر الخالد، فانصرفوا، في تأنّ وتمهّل، إلى كتابة التاريخ الطبيعيّ الأخلاقي والسياسيّ الشامل لكل ما شاهدوه، فإذا كان لهم ذلك، رأينا بأنفسنا عالماً جديداً يطلع من تحت ريشاتهم، فنتعلّم هكذا كيف نعرف عالمنا. وصفوة ما أقول: عندما يقرّر هؤلاء العلماء أنّ هذا الحيوان بعينه إنما هو إنسان، وأن هذا الحيوان الآخر بعينه إنما هو بهيمة، سيكون من واجبنا أن نصدّقهم، ولكن سنكون في منتهى السذاجة أن نطلب المعرفة، بهذا الصدد، من مسافرين أحكامهم جافة، وتُحدّثنا النفس، في بعض الأحيان، بأن نطرح بشأنهم السؤال الذي يتنطّحون لحلّه في ما يتعلّق بحيوانات أخرى.

XI

(صفحة 86): هذا ما يبدو لي في منتهى الوضوح، ولا أدري كيف أتصوّر من أين يمكن لفلاسفتنا أن يولّدوا جميع هذه الأهواء التي يسبوبها إلى الإنسان الطبيعيّ؛ واذا ما استثينا الضروريّ الفيريقي الذي تقتضيه الطبيعة نفسها، فإنّ جميع احتياجاتنا الأخرى ليست احتياجات إلاّ بأمرين: إما بحكم العادة ـ طالما لم تكن حاجات قبل الاعتياد عليها ـ وإما نتيجة الرغبة، ولا يرغب المرء البتة إلا في ما يكون في مستطاعه أن يعرفه. يتبع ذلك أنّ الإنسان المتوحّش، وهو لا يشتهي من الأشياء إلاّ ما له به معرفة، لا يعرف من الأشياء إلا ما في مقدوره حيازتها، أو ما سهل عليه تحصيله، فلا شيء أهنأ من نفسه، ولا شيء أضيق من عقله.

XII

(صفحة 91): أجد في **الحكم المدنيّ** للوك موضوعاً لاعتراض بلغ ظاهر الحقّ فيه مبلغاً لا أستطيع التجاوز عن إبدائه. قال ذلك الفيلسوف: «أما والغاية من الشركة التي تقوم بين الذكر والأنثى ليست لمجرّد التناسل فحسب، بل لاستدامة النوع، فإنّ هذه الشركة يجب أن تبقى، حتى بعد التناسل، وعلى الأقلّ، طوال المدّة اللازمة لتغذية النسل وحفظه، أي إلى أن يصبح هذا النسل قادراً على قضاء حاجاته بنفسه. وهذه القاعدة التي فرضتها حكمة الخالق التي لا حدّ لها على صنائع يديه، نراها مرعيّة بدقّة وباستمرار عند المخلوقات التي هي من دون الإنسان، فعند تلك الحيوانات التي تقتات بالأعشاب، لا تدوم الشركة بين الذكر والأنثى أكثر من زمن السفاد، لأنّ ضرع الأنثى، إذ كان كافياً لتغذية الصغار إلى اليوم الذي تستطيع فيه رعي الكلأ، فإنّ الذكر يقتصر على الإخصاب، ولا يبقى بعد هذا يتدخّل في أمر الأنثى وصغارها، إذ ليس في استطاعته أن يسهم في

توفير الأقوات لها. وأمّا في ما يتعلق بالحيوانات المفترسة، فإنّ الشركة تدوم إلى وقت أطول، لأنّ الأنثى المخصبة، إذ لا يمكنها أن توفّر غذاءها الخاص وتطعم في نفس الوقت صغارها من فريستها التي هي أصعب منالاً من الكلأ، فإنّ معاونة الذكر لها لازمة لكي يحتفظا بنتاجهما المشترك الذي لا يستطيع البقاء، قبل أن يقوى على صيد فريسة ما، إلاّ بعناية الذكر والأنثى. ويُلاحظ الشيء نفسه عند جميع الطيور، إلاّ ما كان منها داجناً، لأنّ الأمكنة التي تعيش فيها تفيض بفضلات الطعام فتُعفي الذكر عن التماس القوت لفراخه؛ ويُلاحظ أيضاً أنّ الذكر والأنثى لا يبرحان يُرقمان فراخهما الحبّ وغيره، مادامت هذه الفراخ في أعشاشها وإلى أن تقوى على الطيران فتلتمس بأنفسها أقواتها.

وإني أرى في هذا أهمّ الأسباب، بل ربما رأيت فيه السبب الوحيد الذي يضطرّ الذكر والأنثى من الجنس البشريّ إلى استدامة الشركة بينهما وقتاً أطول من وقت الشركة لدى سائر المخلوقات الأخرى. ويتجلّى هذا السبب في كون المرأة قابلة للحمل، وأنّها لا تعتّم أن تحبل، على الغالب ومن غير فترة انتظار، وأن تضع مولوداً جديداً قبل أن يصبح المولود السابق في حال تمكّنه من الاستغناء عن مساعدة والديه ومن استطاعة توفير حاجاته بنفسه. وهكذا فإن الوالد، إذ كان مضطراً إلى الاعتناء، ربما طويلاً، بمن أنجبهم، فإنّه مضطر أيضاً لأن يستمرّ عائشاً في الشركة الزوجيّة مع المرأة نفسها التي حبلت منه بأولئك الأولاد، وأن يظلّ محتفظاً بهذه الشركة إلى مدّة أطول ممّا هي عند سائر المخلوقات التي تستطيع فيها صغارها القيام بأودها قبل حلول فترة إخصاب جديدة فتنقطع هكذا صلة الذكر والأنثى من تلقاء نفسها، ويستعيد كلّ منهما حريته، إلى أن يحين الفصل الذي عادةً ما تُدفع فيه الحيوانات إلى المزاوجة فيُضطرّ الذكور إلى البحث عن إناث أخرى.

«وما أعجب حكمة الخالق العظيم الذي - إذْ وهب الإنسان ميزات خاصّة ليحتاط لحاضره ومستقبله - أراد بل وهيّأ له بذلك أن يدوم المجتمع الإنساني مدة أطول بكثير من شركة الذكر والأنثى عند المخلوقات الأخرى، وذلك لكي يكون الرجل والمرأة أكثر اندفاعاً إلى العمل وأشدّ حماسةً وتكون مصالحهما أكثر اتّحاداً لأجل ادخّار الزاد لأولادهما، وترك الخيرات لهم، لأنّه لا شيء أدعى إلى إنزال الضرر بالأولاد من قران متقلّب أو من فسخٍ سهل ومتواتر للشركة الزوجيّة».

إنّ حبيّ للحقيقة، وهو الذي حداني على أن أعرض بإخلاص هذا الاعتراض، لَيدفعني إلى أن أعلّق ببعض الملاحظات، في سبيل إيضاحه على الأقلّ إن لم يكن في سبيل رفعه:

1 - ألاحظ أوّلاً أنّه ليس للأدلّة الأخلاقيّة كبيرُ قوة في الشأن الفيزيقي [الجسماني]، وهي تستخدم بالأولى لتعليل الوقائع القائمة لا لتقرير وجودها العياني. والحال هنا أنّ الدليل الذي يسوقه لوك، في الفقرة التي نقلتها في ما تقدّم، هو من نوع الأدلّة الأخلاقية، لإنّه مهما كان دوام القران بين الرجل والمرأة مفيداً للنوع البشريّ فليس في ذلك دليل على أنّ الطبيعة هي التي أوجدته، فلو كان الأمر كذلك لوجب القول بإنّ الطبيعة هي التي أوجدت أيضاً المجتمع المدنيّ والفنون والتجارة وكلّ ما يُزعم أنّه مفيد للبشر.

2 - لا أدري أين وجد السيّد لوك أنّ الشركة بين الذكر والأنثى مدتها عند الحيوانات المفترسة أطول منها عند الحيوانات العاشبة، وأنّ الواحد فيها يساعد الآخر على إطعام الصغار؛ وذلك لأننا لا نرى أنّ الكلب والقطّ والدبّ تتعرّف بإناثها أكثر من الحصان والكبش والثور والوعل، ولا أنّ غيرها من ذوات الأربع تتعرّف أيضاً بها. وعلى العكس، يبدو أنّه، إذا كانت مساعدة الذكر للأنثى ضروريّة

لتتمكّن من حفظ صغارها، فإنّ هذه المساعدة تكون أكثر ضرورة لدى الأنواع التي لا تقتات إلاّ بالأعشاب، لأنّ الأمّات منها تحتاج إلى وقت طويل للرعيّ، ولأنّها، طوال الوقت الذي تسرح فيه، مضطرّة لإهمال صغارها، على حين أنّ فريسة الدبّة أو الذئبة تُلتهم في دقائق معدودة، وأنّ لديها الوقت الكافي لإرضاع صغارها قبل أن تحسّ بالجوع. وهذا الاستدلال يؤيده ما سبق أن ذكرتُه في التعليق VIII (صفحة 171) من ملاحظة العدد النسبيّ للأثداء وللأولاد، تلك الملاحظة التي تميّز الجوارح عن آكلة النبات والثمار، فاذا صدقت هذه الملاحظة وشملت وعمّت، فإنّ كون المرأة ذات ثديين ولا تلد إلاّ مولودا واحدا دفعة واحدة، لبرهان قويّ يؤيد الشكّ في كون الإنسان هو بطبيعته من الجوارح، وهكذا يبدو أنّه للتوصّل إلى استخراج النتيجة التي استخرجها لوك، يجب أن نقلب بطناً لظهر القياس الذي وضعه. أما التمييز بين الطيور فلا نجد له دليلاً أمتن من سابقه، فما من أحد يمكنه أن يقنع نفسه أنَّ تزاوج الذكر والأنثى عند العقبان والغربان يكون أكثر دواماً منه عند اليمام. ولدينا نوعان من الطيور الداجنة وهما البطّ والحمام، يزوّدانا بمثالين يناقضان مباشرة الطريقة التدليلية التي سلكها هذا المؤلف؛ فإنّ الحمام الذي لا يقتات إلاّ بالحبّ يظلّ متّحداً بأنثاه، وكلاهما يشترك في إطعام فراخهما؛ وأمّا البطّ المعروف بنهمه فلا يتعرّف بأنثاه ولا بفراخه، ولا يساعد أبداً في توفير القوت لها؛ والدجاج الذي لا يقلّ نهماً عن البطّ، لا يُرى الديك فيه يبالي بالأفراخ التي تخرج من البيض الذي تحضنه الدجاجة؛ وإذا كان الذكر، في الأنواع الأخرى، يشارك الأنثى أمر العناية بتغذية الصغار فذلك لأنّ فراخ الطير التي لا تستطيع الطيران، ولا تستطيع الأمّ بطبيعتها أن ترضعها، هي أقلّ استغناءً عن مساعدة الذكر من صغار ذوات الأربع التي يكفيها ضرع أمّها ولو إلى حين.

3 ـ يحوم الشكّ حقاً حول الواقعة الرئيسية التي استخدمها السيّد لوك قاعدةً لكامل استدلاله: لأنّه في سبيل التحقق ممّا ذهب إليه من أنّ المرأة، في حالة الطبيعة الخالصة، غالباً ما تحبل ثانية وتلد مولوداً جديداً قبل أن يكون الأوّل قد أصبح في استطاعته القيام بأوده، لا بد من تجارب لم يقم بها السيّد لوك ولا في مقدور أحد أن يقوم بها. إنّ مساكنة الزوج والزوجة مساكنة مستديمة هي فرصة سانحة لحصول حبل جديد، ومن الصعب أن نعتقد أن مجرّد مقابلة طارئة، أو نزوة مزاجية، لهما في حالة الطبيعة الخالصة من الآثار المتواترة ما يزيد عمّا هما عليه في حال الشركة الزوجيّة؛ وهذا البطء في إعطاء نتائج ربما هو السبب الذي يساعد على نشأة الأولاد ببنية جسدية أقوى، وربما استعيض عنه أيضاً بامتداد زمن قابليّة الحبل إلى سنّ أكبر عند النساء اللاتي يكنّ أقلّ إسرافاً في الحبل أيام شبابهنّ. وأمّا في ما يتعلق بالأولاد، فهناك أسباب كثيرة تدعو إلى الاعتقاد أنّ قواهم وأعضاءهم تنمو وهم بيننا في وقت أطول منه لو كانوا في الحالة البدائية التي أتكلّم عنها؛ وذلك لأنّ كل شيء فيهم إنما يُضادّ ويعيق تقدمات الطبيعة الأولى؛ فمن ذلك الضعف الأصليّ الذي يأتي إليهم من بنية والديهم، وأنواع العناية التي يُحرص عليها في ستر جميع أعضائهم ولفّها والتضييق عليها، والدعة التي يُربّون في أحضانها، وربما كان أيضاً الاستعاضة بلبن آخر عن لبن الأمّهات. زد على ذلك أنّ إلزامهم بالاعتناء بكثرة كثيرة من الأمور التي تستغرق كامل انتباههم، بينما لا عناية البتة بترويض قوّاتهم البدنيّة، ربما حال دون نموّهم؛ ولو أنّ الآباء والأمّهات، بدلاً من أن يبدأوا بإرهاق أذهان أولادهم بشتّى ضروب الإرهاق، تركوا أجسامهم تتمرّن على الحركات المستديمة التي يبدو أنّ الطبيعة تطالبهم بها، لو أنّهم فعلوا هذا، فربما أصبح الأطفال مبكّراً في حال تمكّنهم من المشي ومن الفعل ومن توفير ما يحتاجون إليه.

4 ـ وأخيراً فكلّ ما يثبته السيّد لوك، في أقصى الحالات، هو أنه ربما يوجد لدى الإنسان داع يدعوه إلى البقاء مرتبطاً بالمرأة متى كان لها ولد؛ ولكنّه لا يقيم الدلّيل على أنّه كان ولا ريب مرتبطاً بها قبل الولادة، وفي أثناء أشهر الحبل التسعة، فإذا كان الرجل لا يبالي بامرأةٍ طوال هذه الأشهر التسعة، وإذا كانت هي قد أصبحت غير معروفة منه، فلم يساعدها بعد الولادة؟ بل لماذا يعاونها على تربية ولد لا يعرف إن كان له أو لم يكن، ولا هو نوى ولادته أو توقَّعها ؟ والواضح أنَ السيّد لوك قد افترض ما هو مدار البحث، لأنّ المسألة التي يدور عليها هذا البحث ليست معرفة السبب الذي من أجله يظلّ الرجل مرتبطاً بالمرأة بعد الولادة، وإنما معرفة الداعي إلى ارتباطه بها مدّةً بعد الحبل، لأنّ الشهية اذا ما أشبعت أصبح الرجل، ولا وطر له بتلك المرأة ولا المرأة بذلك الرجل، وأصبح لا يساوره أدنى همّ، ولا يخطر له أيّ خاطر في شأن عواقب عمله. ثمّ يذهب كلّ واحد منهما إلى ناحية؛ ولا يبدو أنّهما بعد تسعة أشهر يذكران أنّهما قد تعارفا، لأنّ هذا النوع من الذاكرة الذي به نفضّل شخصاً على شخص في ما يتعلق بفعل التناسل، يقتضي، كما أثبتّ ذلك في متن هذا الكتاب تقدماً أكثر أو فساداً أكثرَ في الفهم الإنساني، والفهم الذي لا يمكن افتراض وجوده في الحالة الحيوانيّة التي نحن بصددها. إذاً ربّ امرأة أخرى استطاعت أن ترضي شهوات الرجل الجديدة بالسهولة نفسها التي أرضتها بها المرأة التي عرفها قبلئذ، وربّ رجلٍ آخر استطاع أن يشبع شهوة هذه المرأة الأخيرة لو فرضنا أنّها أحسّت بالشهوة الملحّة نفسها في أثناء حملها، مع إمكان الشكّ في وقوع هذا، فإذا كانت المرأة في حالة الطبيعة لا تشتهي الرجل بعد حبلها، يصبح المانع لشركتها معه أقوى جدّاً لأنّها، في هذه الحالة، لا حاجة لها لا في الرجل الذي أخصبها ولا في أيّ رجل آخر كان، فلا داعي إذاً لحمل الرجل على البحث عن المرأة نفسها ولا لحمل المرأة على البحث عن الرجل نفسه، فاستدلال لوك قد تهافت إذاً من أساسه،

وجميع الأساليب الجدلية التي لجأ إليها هذا الفيلسوف لم تجنّبه الخطأ الذي وقع فيه هوبس وغيره. لقد كان عليهم أن يفسروا واقعةً من وقائع حالة الطبيعة، وهي الحالة التي عاش فيها البشر منعزلين وليس فيها ما يحث هذا الإنسان بعينه على الإقامة قرب إنسان آخر بعينه، بل ربما لم يكن هناك من سبب ليقيم البشر إلى جانب بعضهم بعضاً، وهذا هو شرّ الافتراضات؛ ولم يخطر ببال أولئك الفلاسفة أن ينتقلوا قروناً قبل قيام المجتمع، أي قروناً قبل أن تأتي أوقات تهيّأ فيها للبشر ما يدعوهم إلى المكوث بجوار رجل بعينه أو امرأة بعينها.

XIII

(صفحة 92): سأحترس من التبحر في التأملات الفلسفية التي من الجائز أن تساق حول فوائد اصطناع الألسنة ومساوئه: فإنه لا يُجوَّز لي بمهاجمة الأخطاء العاميّة، وأهل الأدب آخذون بأفكارهم المسبقة بقوة حتى أنه **لا يوجد أحد من البشر يستطيع أن يصبر على مفارقاتي المزعومة**، فلنفسح مجال الكلام لأناس لم يُتَّهموا قط بجريمة التجرُّؤ على التزام جانب العقل ضد رأي الجمهور أحياناً. ومن هذه الأقوال: «لو أننّا طهرنا العالم من الوباء الذي تجره كل اللغات ومن البلبلة التي تثيرها، ولو تمسّك البشر بصناعة واحدة وأمكنهم أن يفسّروا كلّ شيء بالإشارات والحركات لما نقص شيء من سعادة الجنس البشريّ. إننا نرى الآن أنّ الحيوانات التي تسمّيها العامّة عجماوات أفضل منّا حالاً في هذه الناحية، لأنّها تعبّر عن مشاعرها وأفكارها من غير ترجمان وعلى وجه أسرع وأفضل، وهو ما يعجز البشر عنه، وعلى الخصوص إذا استعملوا لغة غريبة[3].

(16) Is vossius. *de poemat. cant.et viribus rhythmi*. page 66.

XIV

(صفحة 96): وإذ يبيّن أفلاطون أن معاني الكمّ المنقطع وعلائقه ونسبه إنما هي ضرورية حتى لأكثر الفنون والصنائع ضآلةً، فإنه يسخر، عن حقّ، من المؤلّفين الذين كانوا يعيشون في عصره، والذين زعموا أنّ بلاميد اخترع الأعداد حين حصار طروادة، وكأنّ أجامنون يجهل، إلى ذلك التاريخ، كم كان له من ساق. وواقع الأمر، أنّه محال أن يصل المجتمع والفنون إلى ما وصلا إليه في عصر حصار طروادة والبشر لم يستعملوا بعدُ الأعداد والحساب. ولكنّ لئن كانت معرفة الأعداد ضرورية قبل اكتساب معارف أخرى، فذلك لا يعني أن اختراعها أمر ميسور تصوره؛ صحيح أنه متى عُرفت مسميّات الأعداد، يصبح من الميسور شرح مدلولاتها واستثارة الأفكار الدالة عليها؛ ولكنّ لأجل اختراعها لا بد قبل تصور الأعداد في العقل من الاستئناس بالتأملات الفلسفية ومن التمرن على اعتبار الكائنات من جهة ماهيتها فقط لا غير، أي بصرف النظر عن كلّ إدراك آخر؛ وإن هذا لتجريد شاقّ وجدّ ميتافيزيقي وأبعد ما يكون عن الطبيعة، ومع ذلك، فلولا هذا التجريد لما أمكن لتلك المعاني قطّ أن تنتقل من نوع أو جنس إلى آخر، للأعداد أن تصبح كليّةً. ولقد كان في استطاعة الإنسان المتوحّش أن يتصوّر كُلاً من ساقيه اليمنى أو اليسرى على حدةٍ، أو أن ينظر إليهما مجتمعين في معنى الزوج غير القابل للقسمة، ولكن ما لا يستطيعه أبداً هو أن يفكّر بحيازته ساقين اثنتين، وذلك لأنّ الفكرة التمثيلية التي ترسم لنا موضوعاً غير الفكرة العدديّة التي تعيّنه، فما بالك بقدرة ذلك المتوحّش على الحساب، فقد كان لا يستطيع أن يعدّ من واحد إلى خمسة؛ ومع أنّه كان في مقدوره، إذا وضع يديه الواحدة فوق الأخرى، أن يلاحظ مطابقةً تامّة في الأصابع، فإنّه كان بعيداً عن أن يفكّر في المساواة العدديّة بينها؛ لقد كان يجهل عددها كما يجهل

عدد الشعرات في رأسه، سواء بسواء؛ وإذا ما عنّ لأحد الناس أن يبيّن له ماهيّة العدد، ثمّ أفهمه بعد ذلك أنّ عدد أصابع يديه مساوٍ لعدد أصابع رجليه، فلربما أخذته الدهشة إذا قابل بينهما فوجد ذلك صحيحاً.

XV

(صفحة 100): يجب ألاّ يُخْلَط بين الحب الشخصي وحبّ الذات عينها، ذينك الميلين المختلفين طبيعةً ونتيجةً، فأمّا حبّ الذات فشعور طبيعيّ يدفع كلّ حيوان إلى السعي إلى حفظ بقائه، ومتى قاده العقلُ وعدّله التّحنن أنتج الفضيلة ومشاعر الإنسانيّة. وأمّا الحب الشخصي فشعور نسبيّ مصطنع وناشئ في المجتمع يحمل كلّ فرد على تمييز حاله عن حال كل البشر سواه ويوسوس لهم بكلّ شرّ يتبادلونه؛ وهذا الشعور هو المصدر الحقيقيّ لمعنى الشرف، فأمّا وقد تقرّر هذا، أقول: إنّ الحب الشخصي لا يوجد في حالتنا البدائية، وهي الحالة الطبيعية الحقانية، فلما كان كلّ إنسان خاص ينظر إلى نفسه كما لو كان المشاهد الوحيد الذي يرقبها، والكائن الوحيد في العالم المهتم بأمرها، والحكم الوحيد الذي يقدر مزاياه، فإن شعوراً كالحب الشخصي ينبع من مقارنات لا يطالها فكر المتوحش، من المحال إذاً أن يختمر في نفسه وينشأ؛ ولهذا السبب بعينه ليس في وسع المتوحش أن يعرف الكراهية والرغبة في الانتقام، فذلك من باب الأهواء التي لا تنشأ إلا عند من أحس بالإهانة. والحال أن الاحتقار أو نيّة الإساءة هما عين الإهانة وليس فعل الشرّ [في ذاته]، فإن بشراً لا يعرفون معايير التقويم والتقدير والمقارنة، من الجائز أن يبادلوا بعضهم بعضاً ضروباً من العنف متى عاد عليهم ذلك ببعض النفع، ولكن محال أبداً أن يبادلوا بعضهم بعضاً الإهانة.

وصفوة القول إنّه متى كان كلّ واحد من هؤلاء البشر لا يرى في أشباهه إلاّ حيوانات من نوع آخر، جاز أن ينتزع الطريدة من الأضعف أو أن يتنازل عنها للأقوى، وهو لا يرى في ما يأتيه من سلب إلاّ حوادث طبيعيّة خالية من أي حركة تدلّ على الوقاحة أو على الاستياء، ومن دون أي هوى في نفسه اللهم إلا ألم الخيبة ومسرة النجاح.

XVI

(صفحة 126). هناك أمر بارز للعيان وهو أنّه بالرغم من انهمام الأوروبيّين وسعيهم الحثيث منذ سنوات عديدة لحمل المتوحّشين، في مختلف أقطار العالم، على اقتباس نمط المعيشة الأوروبيّة، فإنهم لم يستطيعوا، إلى اليوم، إقناع أحد منهم ولو تحت ستار المسيحيّة وفي ظلّها؛ وذلك لأنّ مبشرينا ولئن استطاعوا أن يجعلوا منهم مسيحيّين أحياناً لم يتمكنوا من أن يجعلوا منهم بشراً متحضرين. وليس في الوجود شيء يمكنه أن يتغلّب على نفور المتوحشين من اقتباس آدابنا وعاداتنا والعيش على نمط معيشتنا، فلو كان أولئك المساكين على تلك الحال من الشقاء التي يزعمها الرحّالة، فيا له من فساد يفوق الخيال قد أصاب ملكة الحكم عندهم حتى يرفضوا بإصرار أن يضبطوا أمورهم بنظام مدني على غرارنا، وأن يتعلّموا العيش سعداء بيننا؟ إنما العكس هو الأصح، فنحن نقرأ، في ما نقرأه، أنّ فرنسيّين وكثيراً من الأوروبيّين قد اختاروا لهم ملجأ بين تلك الأمم؛ وقضوا هناك جميع أيام حياتهم، دون أن تعاودهم الرغبة في التخلّي عن نمط الحياة الغريبة التي تحياها تلك الأمم، كما أنّ هناك مبشرين يأسفون، والشجا يملأ نفوسهم، على تلك الأيام الهادئة البريئة التي أمضوها بين تلك الشعوب المحتقَرة جدّ الاحتقار، فاذا قيل لنا إنّ هذه الشعوب ليس لها من أنوار [المعرفة] ما يكفي

للحكم حكماً قويماً في حالها وفي حالنا، أجبتُ أن تقدير السعادة مردّه الشعور أكثر من العقل. وبالعلاوة على ذلك، فإنّ هذا الجواب يمكن ردّه على غيرِ مصلحتنا ببرهان أقوى، ذلك أنّ المدى الفاصل بين أفكارنا وبين استعدادات الذهن الواجب أن نكون عليها حتى ندرك المتعة التي يجدها المتوحّشون في طريقة عيشهم لهو مدى أبعد من المدى الفاصل بين أفكار المتوحّشين واستعداداتهم الذهنية ليدركوا طريقة عيشنا. وفعلاً، يسهل على المتوحشين، بفضل ملاحظات قليلة، أن يدركوا كيف أنّ كلّ أعمالنا تتّجه إلى غرضين وحيدين: الاستئثار لأنفسنا بوسائل الحياة المريحة، وإحراز تقدير الآخرين. وأمّا من جهتنا نحن فكيف السبيل إلى تصوّر نوع اللذّة التي يجدها المتوحّش في قضاء حياته وحيداً وسط الغابات، أو منصرفاً إلى صيد الأسماك، أو نافخاً في شبّابة رديئة فلا يتوصّل أبداً إلى إخراج نغمة منها، وهو لا يبالي بتعلّم ذلك.

وكثيراً ما جيء بمتوحّشين إلى باريس ولندن ومدن أخرى، فبذل أناسنا المزيد من العناية ليبسطوا قبالة المتوحشين ما نحن عليه من ترَف وغنى، ويعرضوا أكثر فنوننا وصنائعنا فائدة وغرابة، فلم يُثِر جميع هذا فيهم إلاّ شعور إعجاب تخالطه البلاهة، ولم يدفعهم إلى إبداء أيّ حركة تنمّ عن طمع أو عن رغبة في إحراز شيء ممّا رأوه. وإني أذكر، في ما أذكره من أخبارهم، قصّة زعيم من زعماء أميركا الشماليّة جيء به إلى بلاط ملك إنجلترا منذ زهاء ثلاثين سنة؛ لقد عرضوا عليه ووضعوا أمام عينيه مئات من الأشياء ليقدّموا له منها هديّة تعجبه، فلم يكترث لأيّ واحدة منها؛ كانت أسلحتنا تبدو له ثقيلة، وغير مريحة، وأحذيتنا تجرح رجليه، وملابسنا تضايقه، وما من شيء كان يرضيه؛ وأخيراً لاحظوا أنّ السرور قد بدا على وجهه إذ أمسك بغطاء من صوف غطّى به كتفيه، فسألوه قائلين: «إنّك

تعترف على الأقلّ بفائدة هذه السلعة؟» فقال: «نعم فإنّها تبدو لي صالحة الاستعمال مثل جلد من جلود البهائم، على وجه التقريب». وأظنّ أنّه ما كان قال هذا لو جرّب لبس هذا وداك وهو تحت المطر.

وقد يُقال لي وإذْ العادة قد جعلت كلّ إنسان يتمسك بطريقة عيشه، حالت دون شعور المتوحّشين بطيّب العيش في طريقتنا. من العجب العجاب، من هذا المنظور على الأقل، أن تكون العادة أقوى في جعل المتوحّشين دائبين على التمتع ببؤسهم منها في جعل الأوروبيّين دائبين على التلذد بسعادتهم. وإنما أردّ على المعترضين برد صارم باتّ ـ ولا حاجة لي أن أحاجج بالجهود الفاشلة في تمدين شبّان متوحّشين، وبدون أن أتكلم عن سكّان جرويلندا وإيسلندا، وقد جرّب الدانمركيّون تربيتهم وإطعامهم في الدانمارك فهلكوا جميعاً غمّاً ويأساً، إمّا عن ضنى وإمّا غرقاً في البحر الذي حاولوا اجتيازه سباحةً ليعودوا إلى بلادهم ـ وهذا الردّ المفحم أستخلصه من حادثة مثبتة ومشهود بصحّتها، أسوقها مثالاً أمام أنظار المعجبين بالنظام المدنيّ الأوروبي ليتكفلوا بتمحيصه: فقد نقل إلينا مؤلّفُ **تاريخ الرحلات**، في المجلد الخامس من كتابه (صفحة 175)، ما يلي: «لم يتوصّل المبشرون الهولنديّون، في رأس الرجاء الصالح، رغم المجهودات التي بذلوها، إلى حمل واحد من الهوتنتو على اعتناق الدين المسيحيّ. وحدث أنّ فان دير ستيل حاكم الرأس، تولّى أمر أحدهم منذ طفولته فربّاه وفقَ تعاليم الدين المسيحيّ وعادات الأوروبيّين، فألبسه ثياباً فاخرة، وعلّمه لغاتٍ كثيرة، فحقّق بما بلغه من التقدم آمال الذين عنوا بتربيته. وكان الحاكم يتوقّع الكثير من ذكائه وكياسته فأرسله إلى الهند مع المندوب العامّ الذي استخدمه للقيام بأعمال شركة الهند، فقام بأعماله خير قيام. ثمّ عاد من الهند إلى الرأس بعد وفاة المندوب؛ وبعد عودته بأيام زار بعض أهليه من

رجال قبيلة الهوتنتو، وهناك استقرّ رأيه على أن يخلع ما يردان به من ثياب أوروبيّة وأن يستبدل بها جلد شاة، ثمّ رجع إلى الحصن مرتدياً ثوبه الجديد، حاملاً في صرّة أثوابَه القديمة التي وضعها بين يدي الحاكم، وقال له: «تكرّم يا سيّدي واعلم بأني قد تنازلتُ إلى الأبد عن هذا الجهاز، كما أني أجحد المسيحيّة لمدى العمر؛ وقد عقدتُ النيّة على أن أعيش وأموت على دين أجدادي وعلى مقتضى عاداتهم وطرق معيشتهم، وكلّ ما أطلبه منك هو أن تترك لي العقد والخنجر اللذين اتقلّدهما، وسأحتفظ بهما حبّاً لك». وفي الحال، وبدون أن ينتظر جواب فان دير ستيل، أطلق ساقيه للريح، ولم يُر بعد دلك في رأس الرجاء الصالح» (*Histoire des voyages*, tome 5, p. 175).

XVII

(صفحة 133): قد يعترض عليّ معترض بأنّ البشر، وهم على مثل هذا الاضطراب، كانوا سيتفرقون أشتاتاً بدل أن يتناحروا بكل عناد لو لم توجد حدود تمنعهم من التفرّق. وجوابي هو أوّلاً أنّ تلك الحدود كانت تكون، على الأقلّ، حدود العالم؛ ثم إنّه إذا اعتبرنا التكاثرُ السكّاني المفرط الناتج من حالة الطبيعة، وجب الحكم بأن الأرض ما كانت، في هذه الحال، لتلبث طويلاً حتى يغطّيها بشر قد أكرهوا هكذا على البقاء متجمّعين. وإنما تفرّقهم، من جهة أخرى، كان يحدث لو أن المكروه الذي دهمهم كان عاجلاً والتغيير الحاصل لهم قد حصل بين عشيّة وضحاها؛ ولكنّهم وُلدوا تحت النير فاعتادوا حمله منذ أحسّوا بثقله، واكتفوا بانتظار سنوح الفرصة ليرفعوه عن أعناقهم. وأخيراً، وإذْ تعود البشر قبلئذ على كثرة كثيرة من وسائل الحياة المريحة التي تضطرّهم إلى البقاء مجتمعين، لم يعد تفرّقهم سهلاً كما كان عليه في الأزمنة الأولى، يوم لم يكن أيٌّ كان يحتاج إلا لذاته هو بعينه، فكانت لكلّ فرد من الإنسان حريّة الاختيار

في عمل ما يشاء من غير أن ينتظر موافقة آخر سواه.

XVIII

(صفحة 136): روى الماريشال دو فيلار أنّ أحد المتصرفين في مؤونة الجيش، أثناء إحدى الحملات، قد أفرط في الغشّ والاختلاس حتى آذى الجيش وأثار تذمّره، فاشتدّ القائد في توبيخه وهدّده بالإعدام شنقاً، فردّ عليه الغشّاش بجرأة، قال: «أنا لا أبالي بهذا الوعيد، ويسهل عليّ أن أقول لكم إن الرجل الذي يكون تحت تصرّفه مئة ألف ريال لا يُصار إلى شنقه أبداً». وأضاف الماريشال قائلا بسذاجة: «لا أدري كيف حصل الأمر، ولكنّ الحقيقة هي أنّ الرجل لم يُشنق مع أنه يستحقّ الإعدام مئة مرّة».

XIX

(صفحة 151): بل وتتعارض العدالة التوزيعيّة مع هذه المساواة الصارمة التي للحالة الطبيعة، [هذا إذا سلمنا] بإمكان تطبيقها في المجتمع المدنيّ؛ وكما أنّ جميع أعضاء الدولة مُلزمون بأن يؤدوا للدولة حدمات على قدر وبنسبة مواهبهم وقواهم، فكذلك يجب تمييز المواطنين وتفضيل بعضهم على بعض على قدر وبنسبة ما أتوه من خدمات. وبهذا المعنى يجب أن تُؤوَّل تلك الفقرة من مؤلّف إيروقراط التي امتدح بها أهل أثينا الأوّلين الذين عرفوا كيف يميّزون أيّ الضربين من المساواة هو الأفضل: أذلك الذي يقوم على أساس توزيع الموائد على جميع المواطنين على السواء، أم ذلك الذي يوزعها بحسب استحقاق ومزايا كلّ واحد منهم على حدة. ويضيف الخطيب قوله: إن هؤلاء السياسيين الماهرين، إذْ أبعدوا تلك المساواة الجائرة التي لا تقيم أيّ فرقٍ بين الأشرار والأخيار، تمسّكوا تمسّكاً قاطعاً بتلك التي تكافئ وتعاقب كلاً وفق ما يستحق. ولكن

بادئ ذي بدء، لم يوجد مجتمع قط، كائناً ما كانت درجة فساده، معدوم من كل تمييز بين أشرار وأخيار. وأما بصدد المسألة الأخلاقية، فإذْ لم يتمكن القانون من تحديد مقاييس مضبوطة ضبطاً كافياً حتى تصلح قاعدة للقاضي في قضائه فقد منع عليه، بما فيه من حكمة بالغة، أن يحكم في الأشحاص، ولم يترك له سوى القضاء في الأفعال، وذلك حتى لا يجعل مصير المواطنين ومنزلتهم بين الناس رهن تقديره الحاص. ليس هناك من أحلاق تصبر على عمل المراقبين إلا أخلاق الرومانيين الحالصة. كما أنّ محاكم كمحاكمهم، لو وُجدت بيننا، لأسرعت بقلب كلّ شيء عندنا. وإنما الأمر أمر التقييم العمومي أن يظهر الفرق بين الأشرار والأخيار؛ فأما القاضي فليس بقاض إلاّ في الحقّ المحض، وأما الشعب فهو وحده في هذا الشأن القاضي الأمين بحقّ، بل والمستنير أيضاً، قاض قد يُحدع أحياناً، ولكنّ لا يمكن إحلال الفساد والارتشاء في شخصه أبداً. وهكذا وجب تنظيم مراتب المواطنين لا بحسب خصالهم الشخصيّة، فذلك ما يفسح المجال أمام القضاة لتطبيق القانون تطبيقاً اعتباطياً أو يكاد، ولكن بحسب الحدمات الحقيقيّة التي يؤدونها للدولة والتي تصلح لتقييم أضبط وأدق.

الثبت التعريفي

أصل (Origine): أصل الشيء أوّله، وجذره في الزمان أو في المكان أو في الاثنين معاً. لكن الأصل ليس البدء، إذ البدء يمكن التأريخ له وضبطه بدقة: بدأتُ عمل كذا وقت كذا وفي مكان كذا؛ بيما الأصل ظني محالٌ تدقيقه والتحقق مه، وإنما القيام إزاءه بتخمينات واحتمالات. اهتمت علوم الإنسان في القرن الثامن عشر أيما اهتمام بمسألة الأصل: أصل الإنسان، أصل اللغة، أصل المعرفة، أصل المدنية، أصل الاعتقاد... إلخ. تقتضي دراسة الأصل تفكيك المركب الماثل قبالتنا، الآن وهنا، لأجل العثور على العناصر البسيطة التكوينية التي ولّت وانقضت، ولأجل فرز ما هو طبيعي (أصلي) عمّا هو مصطنع (اتفاق، مواضعة، اصطلاح، مؤسسة، استحداث). ومن أهم المؤلّفات في هذا الصدد التاريخ الطبيعي لبوفون (Buffon) الذي يستشهد به روسو مطولاً في **الخطاب في أصل التفاوت**.

تحنّن (Pitié): شعور غريزي لدى الإنسان الطبيعي يجعل نفسه ترقّ لحال شبيهه متى رآه متألماً، وهو أن الرّائي يتصور نفسه مكان المرئي، فيتوهم أن عين المكروه قد يصيبه هو بدوره، فترق نفسه لهذا السبب لا لسبب آخر، ويتماهى مع المصاب، في لحظة معينة،

ويتحنّن له وكأن نفسه ترق لحالها هي بالذات لا لحال غيرها. التحنّن إذاً قوة تأنيسية جاذبة نحو الآخر فتعمل على تعديل القوة الطاردة التي هي الصراع من أجل البقاء. ويتدخل التحنن، إلى جانب حبّ الذات وحب البقاء، في تكوين القانون الطبيعي؛ وهو من مفاتيح فلسفة روسو بأكملها.

تفاوت [لا مساواة] (Inégalité): مفهوم رئيسي لا في **الخطاب** ولا في الكتابات السياسية وحسب، وإنما في مجمل حياة روسو الفكرية والشخصية. إذا كان العقد علامة الحق السياسي، فإن التفاوت علامة الحقل الأنثروبو ـ تاريخي. يميز روسو بين ضربين من التفاوت: أما التفاوت الطبيعي (الفيزيقي)، أي عدم تساوي البشر من حيث السن والصحة والمقدرة الجسمانية والمعنوية، فهو تفاوت غير مؤذ ولا يكاد يشعر به أحد مادام الإنسان في الحالة الطبيعية مستقلاً متوحداً فلا يحتاج لغيره إلا نادراً. وأما التفاوت الأخلاقي (مدني، سياسي، تربوي، اقتصادي) فهو تفاوت مستحدث بالمواضعة والاصطناع، وهو عدم المساواة في الثروة والجاه والسلطان والامتياز والحظوة. وهذا الضرب الثاني من التفاوت شكل من أشكال العنف والإكراه مهما تذرع بالقوانين والسنن.

تقدّم (Progrès) وفي الأصل الحركة إلى الأمام إن للأفضل أو للأسوأ. ويدل بالمعنى الاتساعي على الترقي والتدرج متضمناً معنى كمياً يفيد التراكم والتنامي والتطور. والتقدّم مفهوم حديث إذ لا يشير إليه معجم الأكاديمية الفرنسية قبل 1694، بل ويعتبر من اختراعات التنوير ويدل على رؤية متفائلة ترى في التاريخ تحقيقاً للتقدّم بما هو قران ناجع بين الحرية والعقل. يعارض روسو النزعة التنويرية المتفائلة وينقد بصرامة الفصل بين حركة النمو الكمي وحركة الكمال الأخلاقي والسياسي فصلاً صار معه التقدّم في كنهه تقدّماً للتفاوت،

وصارت قابلية الكمال في كنهها قابلية للفساد. وهكذا يكون ما يحرزه الفرد من تقدّم إيذاناً بانحطاط النوع بأكمله.

تَكَوُّن (Constitution): ويأتي، بالخصوص، على معنيين للدلالة على موضوعين مختلفين: وهو التأسيس والنشوء بما هما سنّ وإرساء للأصول (تكَوُّن الجماعة، تكَوُّن النواميس مثلاً)؛ وهو أيضاً البنية الداخلية بما هي علاقة وتعاضد بين مكوناتها (التكَوُّن البدائي، تكَوُّن الشعب مثلاً). وهكذا فإن الغالب على مفهوم التكَوُّن في الخطاب إنما دلالته على البنية الأنثروبولوجية للحاجات والضرورات الإنسانية السابقة على المواضعات المدنية والسياسية، ولكنها تمهد لها وتنبئ بها. أما دلالة التكَوُّن على التأسيس السياسي واصطناع المؤسسات بالمواضعة والاتفاق فهي الدلالة الغالبة على كتاب **العقد الاجتماعي**.

جسد (Corps): من مفاتيح فلسفة روسو السياسية، في **العقد الاجتماعي** ومقالة الاقتصاد السياسي بالخصوص. ويتكرر اللفظ في كامل **الخطاب** بداية من «**الإهداء**» لجمهورية جنيف. تتيح العربية التمييز اصطلاحاً بين **الهيئة** (النظام المرئي، البنية الخارجية) **والجسم** (الفيزيائي) **والجسد** (الحي والعضوي). ولما كان تصور روسو للجماعة المدنية أو السياسية تصوراً عضوياً قائماً على قياس هذا الكل المعنوي على الكل البيولوجي قياساً كاملاً وتاماً، فإن كلمة الجسد هي المرادف العربي الوحيد الصائب، ولا تصحّ الترجمة بكلمة هيئة، فما من جزء من أجزاء الهيئة الاجتماعية والسياسية إلا ولها ما يناسبها في جسد الكائن الحي. يشمل القياس العلاقة الرياضية والوظيفية بالخصوص. ويمعن روسو في قياس الجسد السياسي على جسد الإنسان في مقالة **الاقتصاد السياسي** حيث السلطة السيادية هي الرأس، والقوانين هي الدماغ، والفهم هو الأعصاب، والأعمال

والصناعات هي الفم والمعدة، والمال العمومي هو الدم الذي يجري في الجسد كلّه بفضل اقتصاد حكيم... إلخ.

حبّ الذات (Amour de soi): هو تفضيل الإنسان لنفسه، وهو من فطرة الإنسان الطبيعي، أي إنه سابق على الاستئناس وعلى المجتمع، وملازم لعريزة حفظ بقاء الذات. لذلك فإن حبّ الذات حبّ كلي وضروري، كلي لأنه يشمل كلّ أشخاص الإنسان وضروري لأن البقاء يمتنع من دونه. وفي هذه الحال، لكأنّ حبّ الذات ترجمان أخلاقي عن ناموس طبيعي يأمر الإنسان بوجوب حفظ وجوده الفردي والنوعي. ولمّا كان حفظ البقاء مردوجاً، أي جرئياً وكلياً، فردياً ونوعياً، تحول الحب من حبّ الذات إلى حبّ النوع بأسره.

حبّ شخصي (Amour-propre): هو أن يحبّ المرء شخصه هو بالذات لا أحد سواه حباً يكون محمولاً على «ما» لشخص (ما له) لا على ما هو يكون (كينونته). الحب الشخصي إذاً علاقة تملّك ومصدر شقاق وتنازع داخل المجتمع. لذلك فإن حالة الطبيعة لم تشهد قط الحب الشخصي، وإنما هو مصطنع بالاجتماع لم ينشأ إلا ملازماً للملكية الخاصة سبباً ونتيجةً لها في الآن معاً.

حفظ بقاء الذات (Conservation de soi): يعمل بمثابة الناموس الطبيعي الآمر للإنسان بمجلبة الخير لنفسه ودفع الضرر عنها. ولئن كان من شأن هذا الناموس أن يضع الإنسانَ في موضع التنافس مع الآخرين فإن أمران اثنان يقللان من ضرره الأول كون الإنسان الطبيعي يتدبر شؤونه بنفسه ولا يعيش مع الآخرين؛ والثاني وجود شعور التحنن الذي يلطف من الحب الذاتي ومن نزعة إقصاء الآخر أو تحويله إلى مجرد وسيلة ليس إلا. وهكذا يعمل حبّ البقاء الفردي مع حبّ البقاء الجماعي وتتحول الأنانية إلى غيرية.

دستور (Constitution): هو كلّ تشريعي معلوم يثبّت المبادئ الحقوقية والسياسة المنظمة للدولة والتي تجري عليها المؤسسات. والدستور هو ما يجعل القانون أعلى من كلّ إرادة ومن كلّ رغبة، والحق أعلى من كلّ قوة، لذلك لا يتغير ولا يخضع لموازين القوى وإلا كفّ عن أن يكون دستوراً. لكن استعمال روسو للفظ دستور، في الخطاب، حتّى متى تحدث عن دستور أثينا أو جنيف، يظل أوسع من معنى الدستور كوثيقة ذات بنود مكتوبة ومعلنة، وإنما الغالب عليه كونه تشريعاً ثابتاً يقي الدولة والمجتمع من التهاوي في الاستبداد.

عقد (Contrat): العقد هو على العموم اتفاقية مبرمة بين طرفين مستقلين وراشدين يتمتعان بإرادة. وهو عند روسو اتفاقية مبرمة بين الجرء والكل، أي بين كلّ فرد والجماعة بما هي كلّ واحدٌ. وهكذا العقد هو مبدأ السلطة المدنية المؤسّسة للحق السياسي. غير أن العقد في الخطاب ليس بعدُ مفهوماً مركزياً مثلما سيكون عليه في العقد الاجتماعي. ومع ذلك للتعاقد حضور سالب في الخطاب دلك أن تاريخ التفاوت، وهو تاريخ فساد الإنسان وفضائع المؤسسات القائمة بلا عقد، يفيدنا بضرورة العقد؛ وما قام بلا عقد قام بالقوة والعنف، وما قام بالقوة تنافى مع الحق والقانون وفقد الشرعية؛ وهذا هو بالضبط تاريخ التفاوت الذي قادت إليه المصادفات وليس الإرادة الواعية.

قابلية الاجتماع (Sociabiltié): وتعني أن الإنسان كائن مدني، وبالأحرى اجتماعي بطبعه. خصائص تكوُّن الإنسان ومنها طول إرادته وعنفوان رغباته مع عجزه وحدود قواه تجعله مجبولاً على التعاون مع أشباهه. أما روسو فيخالف هذا الرأي بالكلية ويرى أن الإنسان ليس اجتماعياً ولا مدنياً بطبعه، وإنما جملة من المصادفات قادته إلى

التأنس والانتظام في مجتمع مصطنع، وكان من الجائز ألا يصير مدنياً بل يمكث طبيعياً أبد الدهر.

قابلية الكمال (Perfectibilté): استعداد الإنسان بالفطرة للتحسن والاستجادة ابتغاء للخير وكمال الصفات، والتدرج نحو الغاية القصوى. ولئن كانت هذه القابلية قريبة جداً من التقدّم، فإنها تظل شديدة التباين معها من عديد الجهات، فالتقدّم كمي بينما قابلية الكمال نوعية وأخلاقية.

متوحّش (Sauvage): التوحش هو عيش الإنسان وحيداً خارج الاجتماع، فيكون مقابلاً للتأنس وهو العيش بين البشر ضمن اتحاد منظم ومصطنع. ليس التوحش إذاً مرادفاً للهمجية ولنزعة الشر؛ وإنما يسب روسو للإنسان المتوحش قيمة الخير، أو الطيبة. غير أن المتوحش على الرغم من طيبته، أو بالأحرى بفضل طيبته، يظل محدود الأفق ساذجاً عاطلاً لا يعرف اللغة ولا التقنية ولا العمل ولا الملكية الخاصة ولا مالي ولا مالك. بهذا المعنى يتماهى المتوحش مع الإنسان الطبيعي، أي مع من له مرلة «الحيوان» الأضعف من سائر الحيوانات. لكن تكوّن هذا الحيوان له مرية لا توجد عند غيره، وهو أنه يجمع قدرات متفرقة عند الحيوانات الأخرى، فإد اجتمعت واتحدت عنده حولت القوة ضعفاً؛ لذلك يقول عنه روسو إنّه يحمل معه دائماً «كامل كيانه برمته». وله خاصيّة ليست لغيره من الحيوان وهي «قابلية الكمال» التي تحوله من كائن بليد الذهن وبلا أخلاق إلى فاعل حرّ وعاقل. ولكن هناك فوارق بين المتوحش والطبيعي: التوحش طور تاريخي ينتهي مع استقرار المدنية، بينما يظل الطبيعي دفيناً في عمق أعماقنا.

مجتمع مدني (Société civile): هو المقابل الأول والمباشر للحالة الطبيعية، حالة التفرقة والتوحد، عند روسو كما عند فلاسفة

العقد. ويُشار به إلى دائرة العلاقات الاجتماعية والمعاملات الاقتصادية بين الناس لتمييزها عن دائرة الدولة بالمعنى الحصري وهي التي تضبط العلاقات الحقوقية والسياسية والدينية. ولما كان يُقصد بالمجتمع المدني مجموع الواقع الاجتماعي الاقتصادي جاءت معانيه متضمنة للكثرة والتنافس خلافاً للمجتمع السياسي، وعقدته الدولة، وهي دائرة القانون المتضمنة للوحدة والانسجام. ولا يجوز تصوّر المجتمع المدني إلا محمّلاً بطابع الاصطناع (Artifice) فَكُلّ ما هو نتيجة إرادة لا يكون طبيعياً وإنما مصطنعاً: إن تلك الصورة التي يرسمها روسو في بداية القسم الثاني من **الخطاب**، صورة الإنسان الذي أسس المجتمع المدنيّ حالما أقام سوراً حول أرض وقال هذه لي، فلها دلالة مردوجة: دلالة الاصطناع ودلالة الاقتصاد اللذين من دونهما لا يفهم كنه المجتمع المدني الحديث.

ثبت المصطلحات

اتفاقية	Convention
احتراس	Prudence
اختراع	Invention
أخلاق	Morale
إذعان/ خضوع	Soumission
إرادة	Volonté
أساس (ج. أسس)	Fondement
أسباب (م. سبب)	Raisons
استبداد	Despotisme
استحقاق/ مزية (ج. مزايا)	Mérite
استدلال/ تفكير عقلي	Raisonnement
استعاضةٌ	Substitution/ Compensation
استقلال	Indépendance
استكمل	Perfectionner

اشتهاء	Appétit
أشحاص/ خواص	Particuliers
اصطناعي/ مصطنع	Artificiel
أصل	Origine
اضطراب	Désordre
اضطهاد	Oppression
اعتبار	Considération
اعتباطي	Arbitraire
اعتناء	Soin
أعجوبة	Prodige
اغتصاب	Viol/ Usurpation
افتراض	Hypothèse/ Supposition
أفكار مسبقة	Préjugés
اكتساب	Acquisition
إماعة	Amollissement
أمة	Nation
امتيار (ج. امتيازات)	Privilège (s)
أمر (ج. أمور)	Chose (s)
انتظام/ منتظم	Régularité/ Régulier
اندفاع	Impulsion
إنسان	Homme

انشقاق	Dissension
انطباع	Impression
انقلاب	Révolution (naturelle)
انهمام/ اعتناء/ عناية	Soin
أنوار [المعرفة]	Lumières
إهانة	Offense
أوصاف/ تقارير أسفار	Relation de voyage
إيماءة	Geste
بالقوّة	En Puissance
بدائي	Primitif
براعة	Adresse
برّاني	Extérieur
برابري	Barbare
بساطة	Simplicité
بشر (الـ)	Hommes (les)
بنية	Constitution (d'un corps)
بهيمة	Bête
تاريخ شرطي	Histoire hypothétique
تأمل	Méditation
تبعيّة	Dépendance
تحنّن	Pitié

Anatomie comparée	تشريح مقارن
Administration	تصريف
Conception	تصوّر
Contrat	تعاقد/ عقد
Enseignements	تعاليم
Accoutumance	تعود
Altération	تعاير
Changement	تغيير
Inégalité	تفاوت [لا مساواة]
Préférence	تفضيل
Réflexion	تفكّر (ج. تفكُّرات)/ تأمل
Raisonnement	تفكير عقلي/ استدلال
Progrès	تقدّم (ج. تقدّمات)
Appréciation	تقويم
Se Perfectionner	تكامَلَ
Constitution	تَكَوُّن/ دستور
Identification	تماهٍ
Représentation	تمثّل
Organisation/ Institution	تنظيم
Diversité	تنوع
Communication	تواصل/ تبليغ

Solitude	توحّد
Richesse	ثروة
Possible	جائز/ ممكن
Corps	جسد/ جسم/ هيئة
Corps social de société	جسد اجتماعي
Corps politique	جسد سياسيّ
Sublime	جليل
Public	جمهور
République	جمهورية
Appareil	جهاز
Intérieur	جوّاني
Injustice	جور
Besoin	حاجة
Magistrat (s)	حاكم (ج. حكّام)
Etat	حالة
Etat primitif	حالة بدائية
Etat de nature	حالة طبيعة
Etat de société	حالة مجتمع
Etat civil	حالة مدنية
Amour de soi	حبّ الذات
Amour-propre	حبّ شخصي

حدث	Evénement
حرية طبيعيّة	Liberté naturelle
حساس	Sensible
حساسية	Sensibilité
حشد	Multitude
حظّ/ سعد	Fortune
حفظ بقاء الذات	Conservation de soi
حقّ	Droit
حقّ/ صادق	Vrai
حقّ دولي عام (انظر قانون دولي)	Droit des gens
حقّ طبيعيّ	Droit naturel
حقّ المجتمع (حقوق)	Droits de la société
حقّ مدني	Droit civil
حقّ الملكية	Droit de propriété
حقاني	Véritable
حقيقة	Vérité
حُكْم	Jugement
حِكَم	Maximes
حكمة	Sagesse
حكومة مطلقة	Gouvernement absolu
حكيم	Sage

حميّة	Ardeur/ Zèle
حنوّ	Amour paternel
حيازة	Possession
خارق	Extraordinaire
حارقة للطبيعة	Surnaturel
حالص	Pure
خشونة	Grossiérté
حطاب	Discours
خلاص	Salut
خلق فاضل (دو)/ فاضل	Vertueux
خواص/ أشخاص	Particuliers
حيال	Imagination
خير	Bien
حيرات/ ممتلكات	Biens
حيريّة	Bonté
دستور/ تكَوُّن	Constitution
دعة	Mollesse
دلالة	Signification
دليل	Preuve
دهشة	Etonnement
دولة	Etat

ديمقراطيّة	Démocratie
ذاكرة	Mémoire
ذهن	Esprit
راحة/ سكينة	Repos/ Tranquilité
رأي	Opinion
رذيلة	Vice
رعايا	Sujets
رعاية/ عناية	Bienveillance
رغبة/ شهوة	Désir
رقّة (ج. رقات)	Raffinnement
روح	Esprit
رياسة (ج. رياسات)	Magistrature (s)
سبب	Cause
سبب (ج. أسباب)/ داع	Raison (s)
سعادة	Bonheur
سلام	Paix
سلطان/ سلطة	Pouvoir
سلطة أبويّة	Pouvoir paternel
سوي	Régulier
سيادة	Souveraineté
شَبَق	Chaleur (sexuelle)

شتيمة	Injure
شحص	Personne/ Particulier
شرّ	Mal
شرطي	Conditionnel/ Hypothétique
شطط	Excès
شعب	Peuple
شعور	Sentiment
شفقة طبيعية	Commisération naturelle
شهوة/ رغبة	Désir
شيء	Chose
صاحب السيادة	Souverain
صفات	Qualité/ Attribut
صنائع وفنون/ عمل	Industrie
صيرورة	Devenir
ضرورة	Nécessité
طائش	Frivole
طاغية	Tyran
طبيعة	Nature
طبيعيّ	Naturel
طريقة العيش	Manière de vivre
طغيان	Tyrannie

Français	عربي
Mœurs	عادات وآداب
Habitude	عادة
Servitude/ Esclavage	عبودية
Esclaves	عبيد
Justice	عدل
Amour conjugal	عشق
Contrat	عقد/ تعاقد
Raison	عقل
Relations sociales	علاقات اجتماعيّة
Signe	علامة
Cause	علة
Industrie/ Travail	عمل/ صنائع وفنون
Public	عموم/ عمومي
Providence	عناية إلهية
Violence	عنف
Force	عنوان
Instinct	غريزة
Conquête	غزو
Populace	غوغاء
Vertueux	فاضل/ خلق فاضل (دو)
Individu	فرد

Français	عربي
Différence	فرق/ اختلاف
Corruption	فساد
Vertu	فضيلة
Jurisconsultes	فقهاء القانون
Pensée	فكْر
Entendement	فهم
Physique	فيريقي
Sociabilité	قابلية الاجتماع
Perfectibilté	قابلية الكمال
Juge	قاض
Loi	قانون/ ناموس
Droit des gens	قانون دوليّ
Déjà	قبلئذ
Puissance	قدرة
Inquiétude	قلق
Maximes	قواعد
Lois	قوانين
Force	قوة
Ministres (religion)	قيّمون
Être / êtres	كائن (ج. كائنات)
Parole	كلام

Universel	كلي/ كوني
Perfection/ Perfectionner/ Perfectibilité/ Se perfectionner	كمال/ استكمل/ قابلية الكمال/ تكامل
Être	كينونة
Satisfaction (Désir sexuel)	لبانة
Langue	لسان
Langage	لعة
Institutions	مؤسسات
Appartenir (lui)	ما له
Propriétaire	مالك
Mien et tien	ما لك وما لي
Essence	ماهية
Essence de l'état	ماهية الدولة
Principe	مبدأ
Subtil	متحذلق
Premier occupant	متحوّر أول
Egal	متساو
Conforme	متشاكل
Sensualité	متعة حسية
Conventionnel	متواضع عليه
Sauvage	متوحّش/ إنسان طبيعي

Société	مجتمع
Société civile	مجتمع مدني
Impossible	محالٌ
Propre	مخصوص
Imagination	مخيلة
Délibération	مداولة/ مشاورة
Civil	مدني
Mérites/ Avantages	مرايا
Mérite	مرية/ استحقاق
Egalité	مساواة
Institué	مستحدث/ مستقرّ بالاصطناع
Commun	مشترك
Hasard	مصادفة
Intérêt	مصلحة
Intérêt personnel/ Particulier	مصلحة شحصية
Intérêt général	مصلحة عامّة
Destinée	مصير
Tempéré/ Modéré	معتدل
Connaissance	معرفة
Altérité	معايرة
Observation	ملاحظة

Faculté	ملَكَة
Monarchie	ملَكيّة
Propriété	ملْكيّة
Monarchique	ملوكيّة
Biens	ممتلكات/ خيرات
Climat	مناخ
Uniforme/ Régulier/ Conforme	منتظم
Utilité	منفعة
Habilité	مهارة
Cultivée (raison)	مهذب (عقل)
Citoyen	مواطن
Objet	موضوع
Talent (s)	موهبة (ج. مواهب)
Pacte fondamental	ميثاق أساسيّ
Loi	ناموس/ قانون
Loi naturelle	ناموس طبيعي
Ordre	نظام
Ordre public	نظام عمومي
Police	نظام مدني/ سياسة مدُنية
Ame	نفس
Répugnance	نفور

Développement (s)	نُمُوّ (ج. نُمُوّات)
Espèce humain/ Genre humain	نوع بشري/ جنس بشري
Don	هبة
Passion	هوى (ج. أهواء)
Corps	هيئة/ جسد/ جسم
Frein	وازع
Frein civil	وازع مدني
Fait	واقعة
Affect / Cœur	وجدان
Existence	وجود
Patriote	وطنيٌّ
Concorde	وفاق
Loisirs	وقت فراغ
Certitude	يقين

المراجع

1 ـ العربية

كتب

الطهطاوي، رفاعة رافع. **الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973. 2 ج.

دوريات

أنطون، فرح. «حبّ روسو ومدام وارين: زيارة صاحب الجامعة بيتهما في شمبيري.» **الجامعة**: ج 1، تموز/ يوليو 1906.

ـــــــ. «حقوق الإنسان: لا يجوز أن يدوسها إنسان.» **الجامعة**: ج 4، تشرين الثاني/ نوفمبر 1901.

لبيب، عبد العزيز. «آخر العصر الكلاسيكي أو تجربة الغيرية الممتنعة.» **مجلة الفكر العربي المعاصر**: عدد 116 ـ 117، خريف ـ شتاء 2000 ـ 2001.

2 ـ الأجنبية

Books

Auguste Comte et le positivisme, deux siècles après. Tunis: Beït al-Hikma, 2000.

Cassirer, Ernst. *Le Problème Jean-Jacques Rousseau = Das Problem Jean-Jacques Rousseau.* Trad. de l'allemand par Marc B. de Launay; préf de Jean Starobinski. Paris: Hachette, 1987

Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau. Publié sous la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger Paris: H Champion, 2006.

Marouby, Christian. *Utopie et primitivisme. Essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique* Paris: Ed. du seuil, 1990. (Des Travaux; ISSN 0757-1836)

Nouvelle biographie générale depuis les temps les plus reculés jusqu' à nos jours, avec les renseignements bibliographiques et l'indication des sources à consulter. Paris: Firmin Didot frères fils et cie, 1853-1866. 46 vols.

Rousseau, Jean-Jacques. *Les Confessions.*

—. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.* Introduction, commentaires et notes explicatives par Jean-Louis Lecercle. Paris: Editions sociales, 1983.

Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau. La Transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau.* Paris: Gallimard, 1971.

Conferences

Labib, Abdelaziz. *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation. Actes du IIe colloque international de Montmorency, 27 septembre- 4 octobre 1995.* [Organisé par la ville de Montmorency et le musée Jean-Jacques Rousseau]; présentation générale de Robert Thiéry Paris: H. Champion; Montmorency: Musée Jean-Jacques Rousseau, 2001. (Colloques, congrès et conférences sur l'époque moderne et contemporaine; 5)

الفهرس

ـ أ ـ